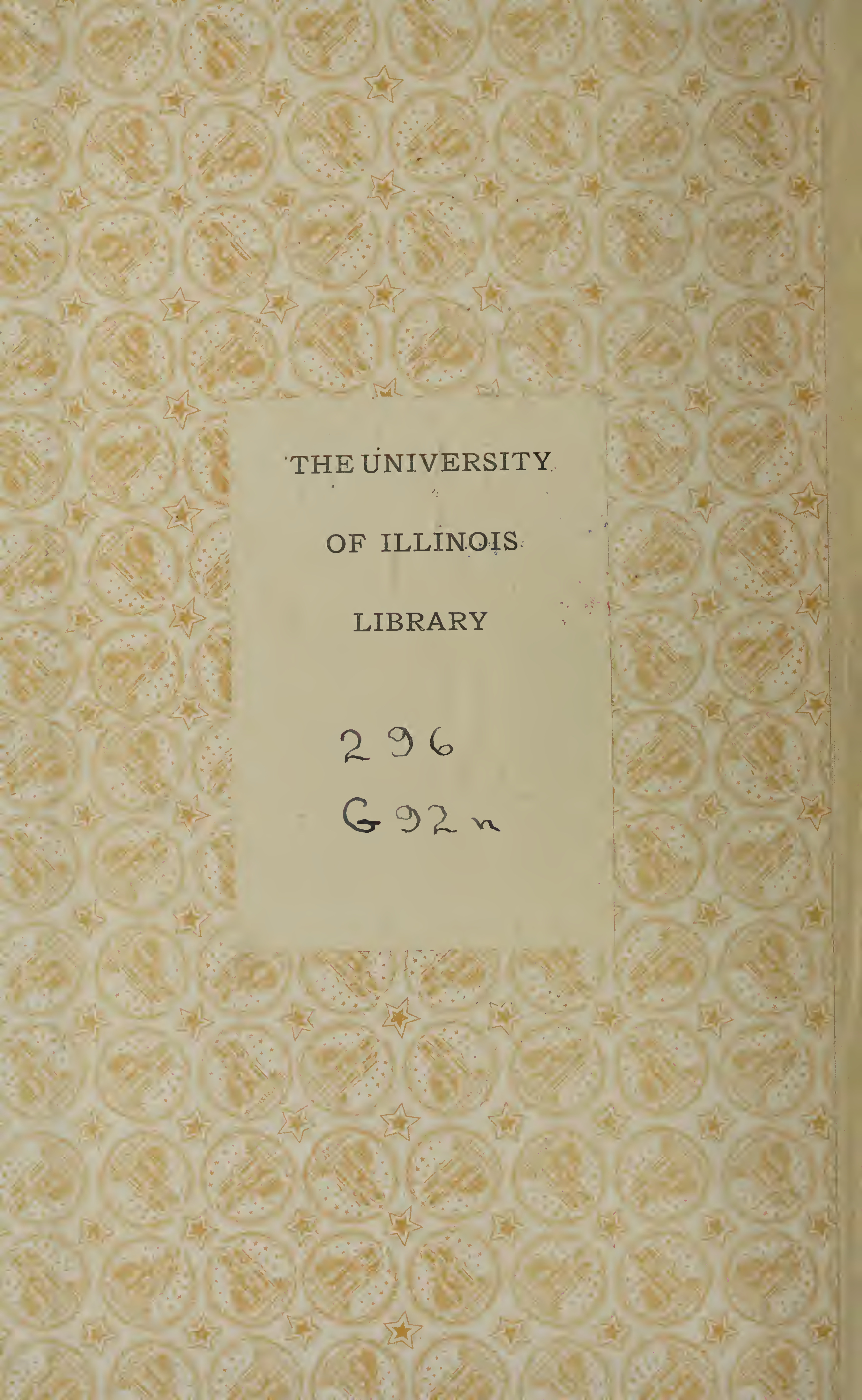
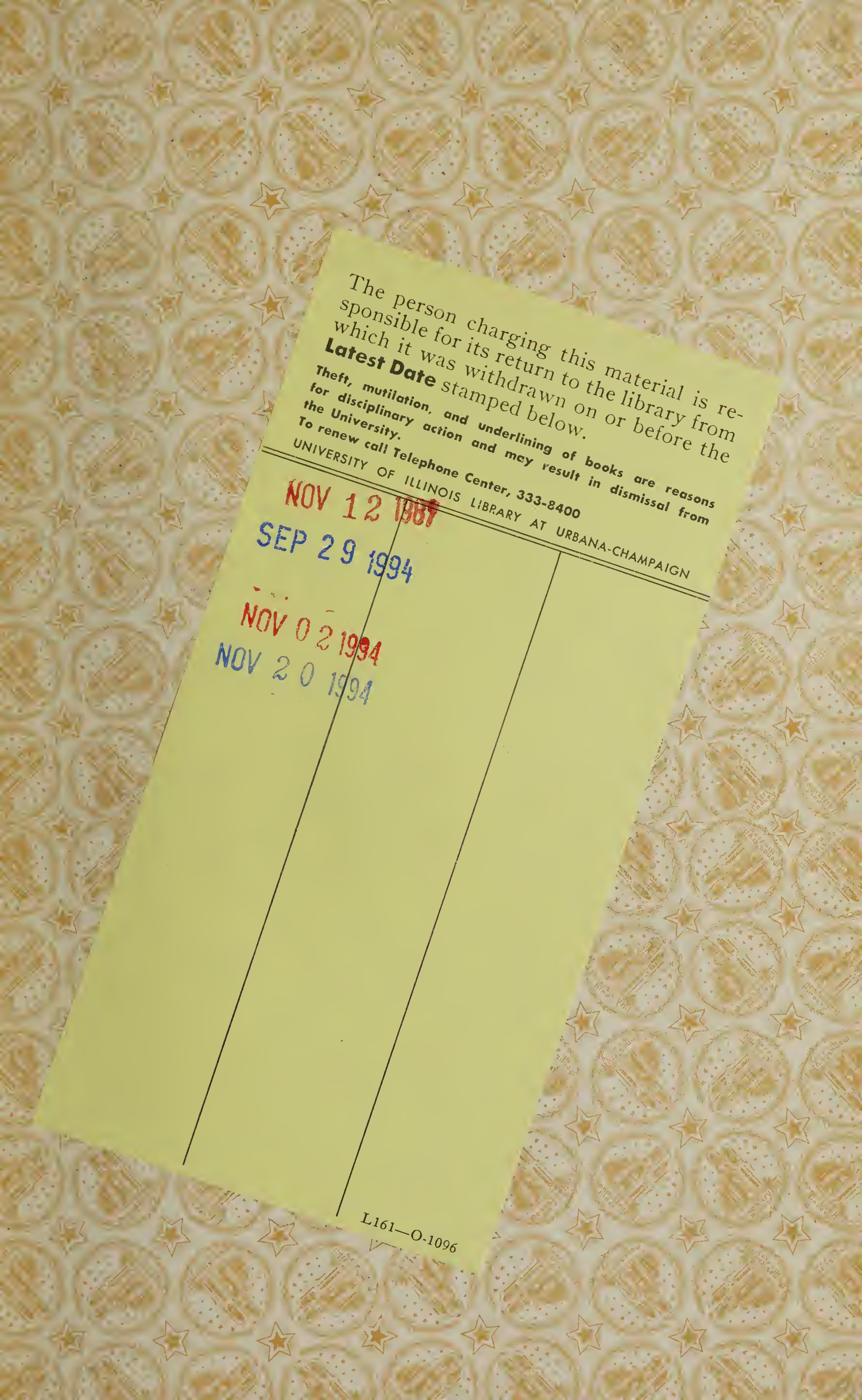



THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY
296
G92n







NEUE BEITRÄGE

ZUR

SEMITISCHEN SAGENKUNDE

VON

M. GRÜNBAUM.



LEIDEN. — E. J. BRILL.
1893.

Druck von E. J. Brill in Leiden.

INHALTSVERZEICHNISS.



EINLEITUNG.

... Flüchte du, im reinen Osten
Patriarchenluft zu kosten...
Wo sie noch von Gott empfingen
Himmelslehr' in Erdesprachen
Und sich nicht den Kopf zerbrachen.

Wo sie Väter hoch verehrten,
Jeden fremden Dienst verwehrten,
Will mich freun der Jugendschranke:
Glaube weit, eng der Gedanke,
Wie das Wort so wichtig dort war,
Weil es ein gesprochen Wort war.

West-östlicher Divan. Hegire.

Die bekannte Stelle in Heine's Romanzero, in welchen er den Unterschied zwischen Halacha und Hagada zu veranschaulichen sucht, ist auch insofern merkwürdig, als Heine von diesem Literaturgebiete nur sehr wenig wusste und dieses Wenige nur aus zweiter Hand kannte, und dennoch mit poetischer Divinationsgabe eine zutreffende Charakteristik desselben gibt.

Dahin gehört z. B. die Stelle:

Ja, frühzeitig hat der Vater
Ihn geleitet zu dem Talmud
Und da hat er ihm erschlossen
Die Halacha, diese grosse

Fechterschule, wo die besten
Dialektischen Athleten
Babylon's und Pumbaditha's
Ihre Kämpferspiele trieben.

Lernen konnte hier der Knabe
Alle Künste der Polemik;
Seine Meisterschaft bezeugte
Späterhin das Buch Cosari.

Nur ist die Halacha kein Kampfspiel, kein Turnier, sie ist vielmehr ein mit allem Ernst und aller Leidenschaft geführter Kampf, wie denn im Talmud selbst der Ausdruck «Krieg der Thora» als Bezeichnung der halachischen Debatten mehrfach vorkommt. Auch dass die talmudische Polemik im Buche Cosari wiederkehre, ist — abgesehen von andren Ungenauigkeiten, wie z. B. «Jehuda ben Halevy» statt «Jehuda Halevi" oder die Zusammenstellung von Babylon und Pumbaditha — nicht zutreffend. Das Buch Cosari erinnert weit mehr an die platonischen Dialoge oder die Dialoghi di amore des Leone Ebreo (Abarbanel) als an die leidenschaftlichen, rhapsodisch kurzen, scharfpointirten talmudischen Debatten.

Sehr schön wiederum wird die Hagada — im Gegensatze zur Halacha — einerseits mit dem milden Mondlichte, andrerseits mit den hängenden Gärten Babylon's verglichen. Die Hagada ist in der That mild, träumerisch, friedlich, besänftigend; in ihr herrscht die trauliche Dämmrung im Gegensatze zum geräuschvollen Tag der polemischen Halacha. Es ist jedenfalls sehr charakteristisch, dass viele talmudische Tractate mit hagadischen Stellen schliessen, in denen — wie Rapoport bemerkt (Erech Millin, s. v. אגדה, p. 68) — namentlich eine Stelle mehrfach vorkommt, in der es heisst, dass die Schriftgelehrten Frieden stiften, sowie andre Stellen milden und friedlich beruhigenden Inhalts, während andre wiederum Segenssprüche enthalten. Diese Stellen bilden so gleichsam einen harmonischen, versöhnenden Schlussaccord. [1])

---

1) Wie Heine das, was er nur einmal flüchtig gehört oder gelesen hatte, poetisch zu verwerthen weiss, davon ist — abgesehen von den Stellen im Romanzero, in welchen von jüdischen Literaturerzeugnissen oder sonst jüdischen Dingen die Rede

Mit den hängenden Gärten Babylon's hat aber die Hagada noch eine besondre Aehnlichkeit. Wie nämlich Berosus (bei Josephus c. Apion I, 19, 20) erzählt, hatte der König von Babylon die hängenden Gärten anlegen lassen, um seiner Frau, die sich nach den Bergen ihrer Heimath sehnte, ein kleines Abbild derselben zu geben. So errinnert auch die Hagada fortwährend an das Heimathland Palästina.

Wenn es nun aber ferner heisst, das Targum Onkelos sei dem Jehuda Halevi beim Studium des Talmud sehr gut zu Statten gekommen, so lässt sich das keineswegs so kategorisch behaupten. Dem Studium des Talmud geht in der Regel das des Targum Onkelos *nicht* voran, auch ist die Sprache des letzteren von der des Talmud verschieden. Wahrscheinlich aber hatte Heine von diesem Targum Onkelos irgendwo gehört oder gelesen, und so musste derselbe, schon des seltsamen Klanges wegen, hier figuriren. [2])

---

ist — auch der Sclave aus Yemen, dessen Stamm „sind jene Asra, welche sterben wenn sie lieben" ein Beispiel. Unter diesen Asra ist ohne Zweifel der Stamm der Odhra (Benu Odhra, بنى عُذْرَة) gemeint, die bei den arabischen Autoren mehrfach als Märtyrer der Liebe erwähnt werden, insofern als die Liebe bei ihnen eine unheilbare und tödliche Krankheit war. In einer Stelle Masʿûdis (Pariser Ausg. VII, 351 fg.) in welcher von diesen Benu Odhra die Rede ist, wird zugleich ein Gedicht Eines derselben mitgetheilt, in welchem er sagt, dass kein Arzt (عرّاف) aus Jemama und kein Wahrsager (عرّاف, das auch *diese* Bedeutung hat) von Negrân ihm helfen könne. Bei Hariri (2. A. p. ٥٤٠) wird diese heftige Leidenschaft (هوى) als Gleichniss gebraucht; in den Scholien z. St. wird bemerkt, dass diese Leidenschaft gewöhnlich erst mit dem Tode aufhörte. Zugleich wird erzählt, dass Einer dieser Benu Odhra auf die Frage eines (mit Namen genannten) Arabers, woher er sei, geantwortet habe: Ich gehöre zum Stamme derjenigen, welche sterben wenn sie lieben (من قوم اذا احبّوا ماتوا). In den Noten hierzu (T. II, p. 176) wird auf Kosegarten's arabische Chrestomathie (p. 46) und auf Lane's 1001 Nacht (III, 247) verwiesen, in welchen Stellen ebenfalls von den Benu Odhra die Rede ist.

An einer andren Stelle Hariri's (p. ١٠٠) wird ein Sprichwort angeführt, das — wie in den Scholien bemerkt wird — von einer Frau aus dem Stamme der Odhra (Asmaʿ) herrührt. Zu demselven Stamme gehörte übrigens auch Adhra (عَذْرَة) die Geliebte des Wâmik (cf. Westöstlieher Divan, ed. v. Loeper, Buch der Liebe, p. 45).

2) Wie Heine einen Ausdruck, den er zufällig ein Mal gehört, bloss des seltsamen Klanges wegen irgendwo anzubringen suchte, davon ist der „Tausves-Jontof' in der „Disputation" ein Beispiel. Tausves-Jontof, d.i. תוספות יום טוב nach der Aussprache der dentschen und polnischen (slavischen) Juden (im Gegensatze zur Aussprache der spanischen, italienischen und orientalischen Juden) bedeutet „Zusatze

Statt des Targum Onkelos wäre es wohl passender gewesen, eine andre chaldäische Bibelübersetzung anzuführen — nämlich das s.g. jerusalemische Targum, das eigentlich mehr Paraphrase ist und sehr viele hagadische Bestandtheile enthält, was in der Uebersetzung des Onkelos nicht der Fall ist.

Wenn von der Hagada die Rede ist, so verdient diese chaldäische Uebersetzung schon deshalb Erwähnung, weil auch die

---

des Jom-tob. יוֹם טוֹב, Festtag, guter Tag, aramäisch טַבְיוֹמִי ist ein oft vorkommender Name (Zunz, Namen der Juden p. 38, Gesammelte Schriften II, 20) wie ebenso das spätere Bondi aus ital. Buon dì, das dessen Uebersetzung ist. Entsprechend dem Gebrauche, als Titel eines Buches einen Ausdruck zu wählen, in welchem der Name des Verfassers enthalten ist — gewöhnlich biblische Ausdrücke, wie: Schild Abraham's (nach Gen. 15, 1), Feld Isaaks, Gespräch (שׂוּחַ) Isaak's (Gen. 24, 63), Zelt Jakob's (Gen. 25, 27; 31, 33), Sack Benjamin's (Gen. 44, 12), Brunnen Mosis (Ex. 2, 15, auch als Wortspiel Deut. 1, 5), Opfer Aarons, Teppiche Salomon's (Cant. 1, 5), Weinberg Salomon's (ib. 8, 11) w. v. a. — ist תוספות יום טוב der Titel eines Commentars zur Mischna, den Jomtob Lippmann Heller verfasste (cf. Wolf, Bibl. Hebr. I, N°. 831, p. 484) und — wie er am Schlusse desselben sagt — im Alter von 38 Jahren, im Jahre 5377 (d. i. 1617) vollendete. Dieser תוספות יום טוב wird auch — nach der jüdischen Sitte, den Verfasser eines Buches mit dem Titel desselben statt mit seinem eignen Namen zu benennen — in A. Bernstein's „Mendel Gibbor" (ed. 1860, p. 112) unter den Vorfahren Malkoh's genannt. Jedenfalls ist es ein — bewusster oder unbewusster — humoristischer Anachronismus, dass dieser Commentar in der „Disputation", die doch lange vor dem 17. Jahrhunderte Statt fand, genannt wird. Das „Gilt Nichts mehr der Tausves-Jontof, was soll gelten? . . . denn der Tausves-Jontof, Gott, das bist du!" ist um so komischer, als der Tossaphot-Jomtob keineswegs zu den Autoritäten ersten Ranges gehört, wie er denn auch gar nichts andres sein wollte als ein einfacher Commentar.

Aehnlich verhält es sich mit einem andren Worte. Der jüdische Name Feibesch, der schon frühe in jüdischen Schriften vorkommt, ist nichts Andres als Phoebus (Zunz l. c. p. 34, Wolf B. H. 1, 9). Als Uebersetzung dieses Feibesch findet sich auch der biblische Name Uri (אוּרִי, mein Licht, oder als Abkürzung von אוּרִיָּה, Mein Licht ist Gott) wie aus Zunz (ib. p. 26) zu ersehen. Auf Büchertiteln kommen zuweilen neben diesem Feibesch (ויבש, וויבש, פייבש, die Schreibweise ist je nach den Zeiten und Ländern verschieden) auch אורי und שרגא, aramäisch Licht, Leuchter (arab. pers. سراج) als gleichbedeutende Namen vor (so z. B. bei Wolf I, p. 30, 33; III, p. 1122, 1123, Fürst, Bibliotheca jud. III, 95, 462). Heine hatte nun wahrscheinlich einmal zufällig von diesem Phoebus-Feibesch gehört und diese seltsame Uebertragung veranlasste ihn, auch Phöbus Apollo als Apollo-Feibesch im Romanzero (Der Apollogott) figuriren zu lassen, in der Stelle:

> . . . Und da hiess er Rabbi Faibisch,
> Was auf Hochdeutsch heisst Apollo —
> Doch mein Abgott ist er nicht.

Sprache der im Talmud vorkommenden hagadischen Stellen vorherrschend die chaldäische, also die Volkssprache ist, entsprechend dem volksthümlichen Charakter der Hagada, während in der juristisch-casuistischen Halacha das Hebräische vorherrscht. [1]).

Dass nun aber Heine das Targum Onkelos wenigstens dem Namen nach kannte, ist für den Talmud wie für die gesammte jüdische Literatur sehr charakteristisch. Targum Onkelos ist — oder war vielmehr, und zwar noch zu Anfang dieses Jahrhunderts — ein in jüdischen Kreisen allgemein bekannter Ausdruck. Diese chaldäische Uebersetzung ist nämlich in den meisten Pentateuchausgaben dem Texte beigedruckt; dazu kommt, dass in Raschi's Commentar — in früherer Zeit ein allgemeiner Unterrichtsgegenstand — das Targum Onkelos sehr oft angeführt wird. In weit früherer Zeit wurde beim Vorlesen des Pentateuchs auch die chaldäische Uebersetzung der einzelnen Stellen vorgetragen. Ein solcher Uebersetzer hiess Meturgeman, Turgeman, was also dem Turcimanno, dragoman und andren Umbildungen desselben Wortes (Mhd. Tragemunt) entspricht, das, wie Roediger bemerkt (Ges. Thes. s. v. תרגם, p. 1264[a]), auch in andren orientalischen Sprachen vorkommt, während das chaldäische Wort das ursprüngliche ist. Und so wie dieses «Targum» — wovon das Zeitwort Esra 4, 7 vorkommt — kein fremdes, sondern ein einheimisches Wort ist, so kommen auch sonst innerhalb der jüdischen Literatur die verschiedensten Uebersetzungen vor, mehr vielleicht als in irgend einer andren Literatur.

Davon aber abgesehen finden sich im Talmud Fremdwörter aus den verschiedensten Sprachen; das ist namentlich in der Hagada der Fall, da das Aramäische, das in derselben vorherrscht, an und

1) Bemerkenswerth ist, wie der Unterschied zwischen der casuistischen Halacha und der populären Hagada sich noch im 19. Jahrhundert geltend machte. So erzählt L. Kalisch (Bilder aus meiner Knabenzeit p. 71), dass es neben den grossen Talmudisten — die, wenn auf Reisen, in grösseren Gemeinden Vorträge hielten, die aber nur von den Gelehrten verstanden wurden — auch wandernde Sittenprediger gab, Maggidim (מגידים, desselben Stammes wie Hagada, הגדה, auch A. Bernstein's „Vögele der Maggid" hat davon ihren Namen) genannt, die viel populärer waren als jene Talmudisten und die sich in ihren Vorträgen an das grosse Publicum, namentlich an die Frauen, wandten, wie sie denn auch neben der Bibel zumeist Midraschim anführten. Zugleich wird der tiefe und nachhaltige Eindruck dieser Vorträge auf die Zuhörer erwähnt.

für sich viele fremde Wörter aufgenommen hat. Die Fremdwörter bilden aber auch insofern ein wesentliches Element der Hagada, als bei der Deutung biblischer Ausdrücke auch oft fremde Wörter herangezogen werden, die mit den hebräisehen Wörtern ähnlich lauten, und dann dazu dienen, den letzteren eine neue Bedeutung oder vielmehr Deutung zu geben.

Dieses Verhalten fremden Sprachen gegenüber — das zunächst in dem unstäten Wanderleben der Juden seinen Ursprung hat — bildet einen wesentlichen Unterschied zwischen der jüdischen und der arabischen Literatur, während beide in andren Puncten manches gemeinschaftlich haben, namentlich mit Bezug auf die Sagen, die den Hauptbestandtheil der Hagada bilden (das hebräische הגדה bedeutet zunächst Sage, Erzählung).

So berührt sich denn auch die oben angeführte Stelle aus dem westöstlichen Divan mit einer Stelle im Romanzero, — wenn auch nur flüchtig und äusserlich.

Die Hagada wird in mehreren Talmudstellen als anziehend und erheiternd dargestellt. Im Romanzero heisst es nun:

> Und der junge Talmudschüler,
> Wenn sein Herze war bestäubet
> Und betäubet vom Gezänke
> Der Halacha....
> Floh alsdann sich zu erfrischen
> In die blühende Hagada....

Die Stelle des westöstlichen Divan ist «Hegire» überschrieben. Dieses arabische Wort — هِجْرَة — bedeutet Abreise, Auswandrung, mit dem Artikel bezeichnet es die Flucht Mohammad's von Mekka nach Medina, die Hidschra, bei den Engländern Hegira, bei den Franzosen L'hégire.[1])

Diese Ueberschrift hat also Bezug auf das folgende: — «Flüchte du, im reinen Osten» u. s. w. In der einen wie in der andren Stelle ist so von einem Sich flüchten die Rede.

---

1) Dass Göthe die französische Form des Wortes gewählt hat wird von ihm selbst — in den „Noten und Abhandlungen" zum Divan (ed. v. Loeper p. 369) — motivirt.

Um eine grosse Entfernung auszudrücken gebraucht die Bibel (Ps. 103, 12) den Ausdruck: so weit von einander entfernt wie Sonnenaufgang von Sonnenuntergang; dieselbe Vergleichung findet sich auch im Korân (بعد المشرقين Sur. 43, 37). [1]) Ausser der räumlichen Entfernung besteht aber auch sonst ein grosser Unterschied zwischen Orient und Occident, welcher Unterschied auch in der ganzen Anschauungs- und Ausdrucksweise sich kund gibt, während andrerseits eine gewisse Verwandschaft — die ja auch sprachlich existirt — zwischen den einzelnen semitisch-orientalischen literaturgebieten zu Tage tritt. So kommt es denn, dass das, was in der oben angeführten Stelle des westöstlichen Divans gesagt wird, auch von der jüdischen Literatur gilt.

«Wo sie noch von Gott empfingen Himmelslehr' in Erdesprachen», womit es in Zusammenhang steht, dass «das Wort so wichtig dort war, weil es ein gesprochen Wort war», was man auch so auffassen kann, dass es ein von Gott gesprochnes Wort war, das aufgeschrieben und somit zugleich ein geschriebnes Wort ward.

Das was die jüdische und die arabische Literatur von andren unterscheidet ist, dass ein Religionsbuch ihre Grundlage bildet und von wesentlichem Einflusse auf dieselbe war und ist.

Die jüdische Literatur ist eine vorherrschend religiöse, da sie sich zumeist auf die Bibel oder den Talmud bezieht, deren Studium als eine religiöse Handlung, zugleich auch als das Höchste und Wichtigste, betrachtet wird. Die andren Wissenschaften stehen im Dienste der Religion. In einer Talmudstelle (Sabbath 75[a]) heisst es: Wer den Lauf die Himmelskörper berechnen *kann* aber nicht berechnet — von diesem gilt der Spruch (Jes. 5, 12): Sie schauen nicht Gottes Thun und betrachten nicht das Werk seiner Hände. Die Astronomie wird also hier vom religiösen Standpuncte aus betrachtet, weil nämlich die Betrachtung des Himmels und seiner Gestirne zur Gottesverehrung führt, wie das in mehreren Bibelstellen ausgesprochen wird (z. B. Jes. 40, 26; Ps. 8, 2 fg.; 19, 2 fg.; 103, 14 fg.) und die arabische Sage (Sur. 6, 76 fg.) in der Geschichte

---

1) Auch im westöstlichen Divan (Buch Suleika ed. v. Loeper, p. 146) heisst es: „Bist du von der Geliebten getrennt wie Orient vom Occident . . .," wozu in der Note dieselbe Vergleichung aus Kiatibi Rumi angeführt wird.

Abraham's darstellt. Dann auch waren astronomische Kenntnisse nothwendig zur genauen Bestimmung der Mondesphasen und damit der Festtage. Ebendesshalb wurde das Studium der Astronomie sehr gepflegt, wie auch das der mathematischen und andrer Wissenschaften, deren Kenntniss für einzelne halachische Bestimmungen nothwendig war.

In der arabischen Literatur finden sich natürlicherweise mehr Werke wissenschaftlichen Inhalts als in der jüdischen, aber auch hier wird — bald mehr bald weniger — der Korân berücksichtigt. Ein Beispiel hierzu bietet zunächst Kazwini, den europäische Gelehrte (z. B. De Sacy, Chrestomathie arabe, III, 427, Reinaud, Géographie d'Aboulfeda p. CXLIV) den Plinius des Orients nennen. Grösser aber als die Aehnlichkeit mit Bezug auf die Vielseitigkeit ist der Unterschied zwischen der Naturanschauung beider Autoren, die sich schon in den Titeln ihrer Schriften kund gibt. Die Historia naturalis spricht in der Vorrede vom Kosmos oder vom Mundus, was die lateinische Uebersetzung des griechischen Wortes ist. Die im Buche selbst eingestreuten Bemerkungen sind vorherrschend pessimistisch, ironisch. Kazwinis' Buch führt den — wie gewöhnlich gereimten — Titel: Die Wunder der erschaffnen und die Merkwürdigkeiten der vorhandnen Dinge — عجايب المخلوقات وغرايب الموجودات — weist also auf einen Schöpfer — خالق — hin, und in der Vorrede des Buches (p. ٥) heisst es: Wenn der Mensch ungewöhnliche oder wunderbare Naturerscheinungen sieht, lobpreist er Gott, der sie erschaffen. [1])

Das Buch selbst beginnt (p. ١٥) — wie alle arabischen Schriften — mit einer Lobpreisung Gottes, die aber, schwungvoll und poetisch gehalten, ein Hymnus genannt werden kann. Bei der Schildrung der einzelnen Dinge in der Natur wird alles auf Gott

---

1) Auch zu den jüdischen religiösen Gebräuchen gehört, dass man (entsprechend einer talmudischen Vorschrift — Berachoth 54ª fg., Maimonides, Mischne Thora, H. Berachoth X, 12) für jede einzelne Naturerscheinung — Neumond, Regenbogen, blühende Bäume, das Weltmeer, Donner und Blitz u. s. w. — eine besondre Benediction zu sprechen hat. — Ein merkwürdiges Beispiel davon, wie die Araber bei Allem Gott lobpreisen ist Mohammed's سبحان الله مقلّب القلوب bei den Commentatoren zu Sur. 33, 37.

zurückgeführt und — wie in einzelnen Koranstellen — auf Gottes Allmacht und Fürsorge hingewiesen. Ausserdem behandelt Kazwini mit Vorliebe solche Naturmerkwürdigkeiten, die vorherrschend sagenhaft sind, gleichsam kosmographische Mythen, wie er denn mehrmals ein Buch (تحفة الغرايب) anführt, das von lauter solchen Wunderdingen handelt. Immer aber werden Korânstellen angeführt, oft neben der wissenschaftlichen Darstellung, und auch da, wo beide nicht mit einander übereinstimmen.

Von Kazwini gilt in gewissem Sinne das, was A. v. Humboldt (Kosmos II, 45) von der Naturpoesie der Hebräer sagt: «... Die Natur wird nicht geschildert als ein für sich Bestehendes, durch eigne Schönheit Verherrlichtes; dem hebräischen Sänger erscheint sie immer in Beziehung auf eine höher waltende geistige Macht. Die Natur ist ihm ein Geschaffnes, Angeordnetes, der lebendige Ausdruck der Allgegenwart Gottes in den Werken der Sinnenwelt.»

In ähnlicher Weise wie bei Kazwini werden Korânstellen auch in vielen andren Schriften angeführt, wissenschaftlichen, ethischen oder sonstigen Inhalts. Durch die Berufung auf den Korân wird Alles wirkungsvoller, und so finden sich allüberall Stellen daraus angewandt, wie denn auch einzelne Korânverse als Amulette dienen.

Der Dichter Hafiz (حافظ, von حفظ, bewahren, im Gedächtniss haben) hat diesen seinen Namen, oder vielmehr Beinamen, daher weil er den ganzen Korân auswendig wusste, wie das auch im west-östlichen Divan (Buch Hafis, Ed. v. Loeper p. 29 fg.) erwähnt wird. Auch E. W. Lane bemerkt gelegentlich (W. B. I, 1, p. VIII, I, 4, pref. p. XIII) dass es bei den Arabern nichts seltenes ist, dass Leute den ganzen Korân auswendig wissen [1]).

---

1) Auch in den Noten und Abhandlungen zum westöstlichen Divan (p. 297 fg., womit p. 261 fg. zu vergleichen ist) heisst es: „Im Orient lernte man den Koran auswendig, und so gaben die Suren und Verse durch die mindeste Anspielung ein leichtes Verständniss unter den Geübten. Das Gleiche haben wir in Deutschland erlebt, wo vor fünfzig Jahren die Erziehung dahin gerichtet war, die sämmtlichen Heranwachsenden bibelfest zu machen ... Nun gab es mehrere Menschen, die eine grosse Fertigkeit hatten, auf alles was vorkam, biblische Sprüche anzuwenden und die heilige Schrift in der Konversation zu verbrauchen".

Dasselbe lässt sich von den Juden zu Ende des vorigen Jahrhunderts sagen, dass man nämlich biblische Stellen — und zwar in der Ursprache — oft in überraschend

Eine grosse Vertrautheit mit dem Korân zeigt sich namentlich in den Makamen des Hariri, in denen fortwährend Anspielungen auf Korânstellen vorkommen, welche Vertrautheit Hariri auch bei seinen Lesern voraussetzen musste. Aus einzelnen Stellen der Makamen ist ersichtlich, dass manche der im Korân vorkommenden Redensarten auch in der gewöhnlichen Umgangssprache — und zwar mehr in humoristischer Weise — angewandt wurden. Dahin gehört, was (zur Erklärung des يا ابا مريم im Texte) in den Scholien p. ١٠٨ bemerkt wird, dass man, um seine Verwundrung über irgend Etwas auszudrücken, den Ausdruck «O Marjam» (يا مريم) gebrauche, mit Bezug auf Sur. 19, 28, woselbst es heisst, dass die Leute zu Marjam (Maria) sagten: O Marjam, was ist das für eine seltsame Sache!

Nirgends aber kommen dergleichen Anführungen und Anspielungen so häufig vor, wie bei Hariri, wo sie eben mit zu dem ganz eigenthümlichen Charakter des Buches gehören [1]).

Bei den arabischen und bei den jüdischen Autoren dient ein und dasselbe Wort sowohl zur Bezeichnung einer Perlenschuur als auch eines Gedichtes (חרוז, نظم, منظوم, im Gegensatze zu منثور, Prosa), und ebenso findet sich — wie bei Hariri das Einreihen von Korânstellen — das Einreihen von Bibelstellen in den jüdischen Schriften, namentlich in den zur Liturgie gehörenden Dichtungen. Es sind das gleichsam eingereihte Perlen, die dem Ganzen höheren Werth und Glanz verleihen, durch die ganz überraschende Gedankenverbindung etwas Frappantes und Fesselndes, sowie in ihren Anklängen etwas Trauliches und Erinnrungs-

---

witziger Weise auf die verschiedensten Dinge anwandte. Aber auch heute noch ist das nichts seltenes; A. Bernstein's Erzählungen (Vögele der Maggid und Mendel Gibbor) liefern fast auf jeder Seite Beispiele hierzu, aber auch dafür, dass das was man jetzt „geflügelte Worte" nennt in der jüdischen Umgangssprache mit Bezug auf biblische Redensarten sehr häufig vorkommt.

1) Wie die Araber für Alles Kunstausdrücke haben, so ist auch اقتباس — wörtlich: Feuer vom Heerde eines Andren nehmen — die Bezeichnung dieser Art von Entlehnung, und wird so in den Scholien zu Hariri (p. ٢٣١) mit Bezug auf das نصر من الله وفتح قريب (Sur. 61, 13) gebraucht. Sehr merkwürdig ist jedenfalls die Anwendung dieses Spruches — der übrigens auch die Inschrift türkischer Fahnen bildet — auf das in dieser Makame behandelte Thema.

reiches haben. Es sind alte Freunde, die Einen unerwartet begrüssen.

So führt auch Alcharizi in seiner hebräischen Übersetzung der Makamen Hariri's, sowie in den von ihm selbst verfassten Makamen (מחברות) statt der Koranstellen Bibelstellen an. Alcharizi hat nun eine reichere Auswahl, denn abgesehen davon, dass die Bibel umfangreicher ist als der Koran, so ist auch ihr Inhalt ein sehr mannigfaltiger, während der Koran sich immer in einem nnd demselben Ideenkreise bewegt [1]). Diese Anwendung *von* und Anspielungen *auf* biblische Stellen findet sich übrigens in der gesammten jüdischen Literatur.

Wie gross der Einfluss einer Religionsurkunde auf Sprache und Literatur einer Volkes ist, ersieht man aus der arabischen Literatur weit deutlicher als aus der jüdischen, da man bei jener die vorislamische Literatur mit der nachislamischen vergleichen kann. In der letzteren weht ein durchaus verschiedner Geist, da der ganze Ideenkreis und also auch die vorkommenden Ausdrücke ganz andrer Art sind als die früheren, und da der Korân als klassisches Buch, als unerreichbares Muster und Vorbild betrachtet wird, dessen Ausdrucksweise man so gut als möglich nachzuahmen sucht. Dazu kommt, dass mit den neuen Begriffen auch neue Wörter einwanderten, die aus anderen semitischen Sprachen — aus dem Aramäischen und dem Späthebräischen — stammen. Diese Wörter — wie auch ganze Redeweisen — haben mit der Ausbreitung des Islam auch in andere Sprachen Eingang gefunden und bilden so eine gewisse sprachliche Einheit zwischen den verschiednen Idiomen des Islam, Persisch, Türkisch, Hindustani, die diese — zumeist der Religionssphäre angehörigen — arabischen Ausdrücke aufgenommen haben, trotzdem dass ihr Organismus ein ganz andrer ist als der der semitischen Sprachen, in Folge wovon oft ein arabisches Zeitwort durch das entsprechende arabische Hauptwort, verbunden mit dem persischen oder

1) Auch das Urtheil Alcharizi's über R. Jehuda Halevi, das Heine in den Noten zum Romanzero in Übersetzung anführt (diese Übersetzung findet sich auch in Sachs „religiöse Poesie", p. 287) ist mit Bibelstellen durchflochten, was man der Übersetzung freilich nicht ansicht.

Hindustaniwort für «machen», wiedergegeben werden muss [1]) Ähnlich verhält es sich mit den, der arabischen Sprache entnommnen, persischen und türkischen Personennamen, die der Religionssphäre angehören.

Der Einfluss den ein geschriebnes Religionsbuch auf die Sprache ausübt zeigt sich auch anderswo *da* am Meisten, wo die Religion keine einheimische sondern aus der Fremde eingeführte ist. Hieronymus erwähnt an einer Stelle (Ep. CVII ad Laetam, ed. Vall. I, 679) mit Stolz den Sieg der christlichen Religion über die heidnische, in der That aber zeigt sich dieser Triumph nirgends so deutlich wie in der s. g. Vulgata, in der die stolze römische Sprache mit ihrer Formschönheit die Sklavin eines verachteten Idioms ist, dessen Eigenthümlichkeiten sie sich fügen muss, während eine Menge barbarischer Ausdrücke gleichsam das römische Bürgerrecht erhalten haben. Und dabei ist es ein Buch, das eben so berühmt ist und eben so oft angeführt wird wie das irgend eines römischen Autors.

Viele dieser barbarischen Ausdrücke sind herübergenommene oder nachgebildete hellenistische Wörter, die selbst wiederum Nachbildungen hebräischer Wörter sind, wie z. B. Angelus, Diabolus, Anathema, Benedico (εὐλογέω), hebräisch: מַלְאָךְ, שָׂטָן, חֵרֶם, בֵּרֵךְ.

Hellenistische sowie viele altgriechische Wörter in kirchlich-religiöser Bedeutung, die also von der ursprünglichen durchaus verschieden ist, bilden einen wesentlichen Bestandtheil des Neugriechischen. Indem nun daneben noch viele althellenische Wörter in

1) Zu den vielen aus dem Arabischen stammenden Ausdrücken in den andren Sprachen gehört z. B. auch سبيل, Weg (das im Korân oft in Verbindung mit Allah, aber auch allein vorkommt, wie Sur. 25, 9 für „Weg zum Paradiese" &c.) „Sebîl bezeichnet jede freiwillige, blos aus Liebe zu Gott dem allgemeinen Besten dargebrachte Spende, wie z. B. die Herstellung eines öffentlichen Brunnens, und so heisst der Brunnen selbst Sebil" (Wetzstein in ZDMG. XI, 512 N.). Dieses „Sebil" für Brunnen findet sich nun auch im Persischen, Türkischen und Hindustani. So wird ferner im Hindustani قل هو الله (nach Sur. 112, 1), mit Bezug auf eine religiöse Ceremonie, gebraucht, um zu sagen, dass die Malzeit zu Ende (Shakespear W. B. s. v. قل, p. 1286). Es sind das wenige Beispiele aus sehr vielen.

ihrer ursprünglichen Bedeutung gebräuchlich sind, trägt dieses Idiom die Spuren des langen Kampfes zwischen Heidenthum und Christenthum, wie andrerseits in der Benennung mythologischer Personen der alte und der neue Glaube vielfach synkretistisch in einander spielen. Dagegen sind die Wörter Ἅδης, γίγαντες, δαιμόνιον, ἥλιος, σελήνη, die in der Übersetzung der LXX (und ebenso in der neugriechischen Bibelübersetzung) vorkommen, einfach die Übersetzung der hebräischen Ausdrücke שְׁאוֹל, נְפִלִים, שֵׁד, שֶׁמֶשׁ, יָרֵחַ.

Ähnlich würde wohl auch Luther's Bibelübersetzung, wenigstens hie und da, Spuren des hartnäckigen Kampfes zeigen, der vorhergehen musste, ehe die Sachsen das Christenthum annahmen — nur aber war die altgermanische Literatur lange nicht so reich wie die Griechenlands, wo ausserdem noch unzählige Kunstdenkmäler — ja die Natur selbst — fortwährend an die alte Religion erinnerten.

Viele neugriechische Wörter von kirchlich-religiöser Bedeutung haben in der russischen Sprache Aufnahme gefunden, wie ebenso viele der Vulgata und der Kirchensprache eigenthümlichen Ausdrücke in die romanischen Sprachen übergegangen sind. Zuweilen ist es ein ächt römisches Wort, dessen Bedeutung aber mit der früheren nicht identisch ist, es ist derselbe Wortkörper, aber der Geist ist ein andrer. So ist z. B. das französische Cieux in «Justes cieux! Royaume des cieux» dem Laute nach das lateinische Coeli, aber nicht dem Sinne nach, da letztere Pluralform überhaupt sehr selten und auch der Singular nie metonymisch für «Gott» gebraucht wird. Cieux entspricht dem Coeli der Vulgata und der Kirchensprache in Regnum coelorum, Βασιλεία τῶν οὐρανῶν (letzteres auch in der neugriechischen Bibelübersetzung), woneben Regnum Dei, Βασιλεία τοῦ θεοῦ in gleicher Bedeutung gebraucht wird. Dieser Ausdruck ist die Nachbildung des späthebräischen שָׁמַיִם — das auch in der Mischna (z. B. Berachoth II, 2.5) vorkommt, מלכות שמים, die Herrschaft des Himmels, d. h. Gottes —, des aramäischen שמיא «Himmel» für «Gott».

Dasselbe findet namentlich bei vielen Adjectiven statt, z. B. im franz. charnel (englisch: carnal) vom kirchenlateinischen carnalis,

im N. T. (auch in Neugriechischen) σαρκικός von Σάρξ zur Bezeichnung der Schwäche (wie Matth. 26, 41 ἡ δὲ σάρξ ἀσθενής) in welchem Sinne auch das biblische בָּשָׂר gebraucht wird (Cf. Ges. thes. s. v. בשר, Schleussner s. v. Σάρξ).

Wie man nun emphatische Ausdrücke gerne fremden Sprachen entlehnt, da der fremde Klang an und für sich etwas Emphatisches hat nnd wirkungsvoller ist als der heimische, so kommen unter diesen Fremdwörtern auch biblische Ausdrücke vor. So z. B. das französische Racaille, nach Littré's sehr einleuchtender Meinung vom biblischen Raca, Ῥακά (Matth. 5, 22), das selbst ein Fremdwort ist, das aramäische ܪܩܐ (das auch die syrische Version z. St. hat), das talmudische ריקא, welches als Scheltwort an mehreren Stellen vorkommt.

Ein ähnliches Wort ist das französische Gêne — wovon das deutsche Geniren —, in der früheren Sprache, wie aus Littré s. v. zu ersehen, Gehinne, Gehenne, ursprünglich soviel wie Folter, Folterqual, dann Qual überhaupt (in welcher Bedeutung das Wort noch bei Montaigne vorkommt), von Γέεννα, Gehenna im N. T., dieses vom syrischen Gehano (ܓܗܢܐ) im Targum und im Talmud (schon in der Mischna) גֵּיהִנָּם, das biblische גֵּי הִנֹּם (בֶּן), aber in übertragner Bedeutung. Das Wort wurde, in letzterer Form und Bedeutung als جَهَنَّم von Mohammad aufgenommen und ist so auch im Persischen, Türkischen und Hindustani gebräuchlich. Es ist das also eines derjenigen Fremdwörter, die, aus dem Hebräischen stammend, im Orient wie im Occident unter allen Bekennern des Monotheismus einheimisch geworden sind, wie z. B. auch Sabbath (שַׁבָּת, ar. سبت), Messias (מָשִׁיחַ, ar. مسيح), Satan (שָׂטָן, ar. شيطان) und andre. Nur sind diese Wörter dem arabischen Idiom nicht so fremd wie den abendländischen Sprachen, da sie verwandten Sprachen entnommen sind und derselbe Wortstamm gewöhnlich im Arabischen ebenfalls vorhanden ist, wie denn diese Wörter auch von den arabischen Autoren aus dem Arabischen hergeleitet werden [1]).

1) So wird „Schneiden, Abschneiden" (قطع) für die eigentliche und ursprüngliche,

Ein andres, aus der Bibel stammendes, französisches Wort ist Calice in Boire oder Avaler le calice, le calice amère de la vie bei Lamartine (von Littré s. v. angeführt). Es ist dieses das lateinische Calix, das aber in dieser metonymischen Bedeutung nur in der Vulgata (z. B. Matth. 20, 22; 26, 39. 42; Marc. 10, 38. 39) vorkommt. Dieser Sprachgebrauch stammt aus dem alten Testamente, in welchem Becher, Kelch (כּוֹס) nicht nur als Kelch des Leidens (auch ohne näheren Zusatz wie Klagel. 4, 21) sondern auch als Kelch des Trostes, des Heils, des Überflusses vorkommt (cf. Ges. Thes. s. v. כנס, p. 695 *b*); die Vulgata hat an allen diesen Stellen natürlich auch Calix.

Biblischen Ursprungs ist auch das französische (und deutsche) Cidre, altspanisch Sizra, nach Diez s. v. sidro von Sicera, Σίκερα. Dieses Wort findet sich in mehreren Stellen der LXX sowie der Vulgata (z. B. Lev. 10, 9. Num. 6, 3. Deut. 14, 26. Jud. 13, 4. 7. 14; an letzterer Stelle hat die Übersetzung der LXX μέθυσμα) und entspricht dem hebr. שֵׁכָר, berauschendes Getränk. Auch an einer Stelle des N. T. (Luc. 1, 15) findet sich Σίκερα, Sicera. Die syrische Version hat an mehreren dieser Stellen ܫܰܟܪܳܐ, das Targum zu den Proverbien (20, 1; 31, 4. 6) שִׁכְרָא, es ist dieses das hebräische שֵׁכָר in aramäisirter Form, da ein Zeitwort שכר im Aramäischen nicht existirt. Aus der Vulgata stammt übrigens auch das franz. Vermeil, ital. Vermiglio, nämlich von Vermiculus, womit das (שָׁנִי) תּוֹלַעַת an mehreren Stellen (Ex. 35, 25. 35; 38, 18. 23) übersetzt wird.

Auch das in der Vulgata (Luc. 23, 18) vorkommende Tolle (hunc) hat unter derselben Form auch im Französischen Aufnahme gefunden, in der Redensart: Crier tollé sur quelqu'un, Erbittrung gegen Jemand erregen.

Wie bei gêne, geniren kommt es oft vor, dass ein Wort

„Ruhen" als die secundäre Bedeutung von سبت erklärt (ZDMG. XXXIX, 585); die verschiednen Erklärungen von المسيح — worunter auch die, das es ein hebräisches Wort, in der Bedeutung „gesegnet", sei — werden von den Commentatoren zu Sur. 3, 40, die von شيطان zu Sur. 2, 13 angeführt.

kirklich-religiösen Ursprunges in Folge des häufigen Gebrauches populär und in ganz verschiedenem, oft humoristischem, Sinne gebraucht wird. Dahin gehört ein andres lateinisches Wort, Peccata, das — wir aus Littré s. v. zu ersehen — in der Volkssprache zur Bezeichnung eines Esels — im eigentlichen wie im übertragnen Sinne — gebraucht wird: C'est un peccata. In der Normandie nennt man den Esel, wegen der vielen Schläge die er erhält und geduldig erträgt, Peccata mundi, mit Bezug auf das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt trägt (Joh. 1, 29). Ebenso wird Benedicte für Abführungsmittel, Benediction für Laufpass (donner à quelqu'un sa benediction) und Kyrielle, Litanei (von Κύριε ελέησον), ähnlich wie das deutsche Litanei, zur Bezeichnung einer langen, nichtendenwollenden Rede gebraucht [1]). Auch Personen und Ortsnamen werden appellativisch gebraucht, z. B. Benjamin für Schosskind, Capharnaüm (Capernaum, in der syrischen Version und im Talmud כפר נחום, Nachumsdorf) zur Bezeichnung eines Ortes, in welchem verschiedenartige Dinge durcheinander aufgehäuft sind. Ein weitverbreiteter Personenname dieser Art ist der des Luc. 16, 19 fg. erwähnten Lazarus, Abkürzung des hebr. אלעזר, ebenso in der syrischen Version und im (jerus.) Talmud לעזר. Nach Diez (W. B. 3. A. I, 245) und A. Fuchs (die romanischen Sprachen u. s. w. p. 224) sind von diesem Namen gebildet: Spanisch lazaro (lazarino), Aussätziger, Bettler, lazarillo, Bettelknabe, Knabe der einen Bettler führt, laceria, Armuth (altspan. Aussatz), lazareto, ital. lazzeretto, Lazaret, ital. lazza-

---

1) Die veränderte Form und Bedeutung derartiger Wörter führt zuweilen zu einer falschen Etymologie. Ein Beispiel hiervon ist das holländische Kermis = Kirmes, Kirchweihe (franz. Kermesse, vielleicht durch die berühmte Kermis von Rubens bekannt geworden). Ebenso wie das deutsche ist auch das holländische Wort zusammengesetzt von Kerk, Kirche und Misse, Mis = Messe und hat ebenso im Lauf der Zeit die ursprüngliche Bedeutung verloren, indem es nur noch im Sinne von Volksbelustigung gebraucht wird, so in dem Sprichworte: „Het is niet alle dag Kermis" und in den Zusammensetzungen Kermisbier, Kermisdans, Kermisgast, K. Gift, K. Koek u. s. w. Kilian (Etymologicum teuton. linguae und Diction. teutonico-latinum) erklärt nun auch Kermisse mit Kerckmisse, Kerckwijhinghe, Kirchweihung, leitet aber Kermisse von χαρμοσύνη ab mit der Bemerkung: Festum fuit apud Athenienses a gandio s. laetitia dictum.

rone, Einer aus der untersten Volksklasse Neapels, französisch: ladre, aussätzig, filzig.

Auch in der deutschen Sprache finden sich viele Wörter biblischen Ursprunges, wie z. B. Furcht Gottes, Furcht des Herrn (יִרְאַת אֱלֹהִים, Luther hat noch an anderen Stellen, entsprechend dem hebräischen Ausdrucke »eure Furcht", statt die Furcht vor euch, wie Gen. 9, 2, Deut. 11, 25, »meine Furcht" Jerem. 32, 40); hartnäckig, σκληροτράχηλος, hebr. קְשֵׁה עֹרֶף; »Schulden" für Schuld (Matth. 6, 12) ὀφειλήματα, aramäisch חובין; kleingläubige, ὀλιγόπιστοι, im Talmud קטני אמונה (Buxtorf col. 2017 s. v. קטן führt eine Talmudstelle an, die der Stelle Matth. 6, 25. 30 entspricht); »sein Scherflein zu Etwas beitragen", nach Luthers Übersetzung des gr. λεπτά Marc. 12, 42 und so noch manche andre Ausdrücke und Redensarten, darunter auch sprichtwörtliche oder in populär-humoristischem Sinne gebrauchte.

Wie schon aus den oben angeführten Beispielen zu ersehen ist, erstreckt sich der Einfluss der Bibel weit über die Grenzen ihres ursprünglichen Gebietes. Innerhalb der jüdischen Literatur gibt sich dieser Einfluss darin kund, dass die hebräische Sprache, nachdem sie aufgehört, eine lebende Sprache — im gewöhnlichen Sinne des Worts — zu sein, doch immer noch fortlebt und sogar neue Formen hervorbringt. Die im Talmud — zunächst in der Mischna — gebrauchte Sprache ist die hebräische, allerdings mit vielen neuen Wortbildungen oder neuen Bedeutungen der biblischen Ausdrücke; dasselbe gilt — nur in geringerem Grade — auch von der Gemara; daneben bestehen aber auch die biblischen Ausdrücke in ihrer ursprünglichen Bedeutung, wie auch fortwährend Bibelstellen angeführt werden; die Bibel ist der immerdar quillende Brunnen, aus dem fortwährend geschöpft wird. Die hebräische Sprache ist denn auch — mit einzelnen Verschiedenheiten der Ausdrucksweise — die Sprache aller nachtalmudischen Bücher, wie auch derjenigen Schriften die gegenwärtig tagtäglich erscheinen, wozu auch Zeitschriften gehören. Hebräisch ist ferner die Liturgie, wozu auch das Vorlesen des Pentateuchs und andrer

biblischen Stücke gehört, wie auch die Psalmen einen wesentlichen Bestandtheil der Gebete bilden. Die hebräische Sprache bildet so ein geistiges Palästina, die heilige Sprache vertritt die Stelle des heiligen Landes. Der Jude, der in einem fernen Welttheil die Synagoge betritt, fühlt sich nicht in der Fremde; es sind die trauten und erinnerungsreichen Laute seiner Kindheit die ihn begrüssen, es sind die Klänge der Heimath, die ihn umtönen.

Und so ist es denn gekommen, dass von demselben Volke, von welchem Haman sagte (Esther 3, 8), dass es zerstreut und versprengt sei unter den Völkern, dass von eben diesem Volke — obschon heutzutage dessen Zerstreuung weitaus grösser ist als damals — in allen fünf Welttheilen, an einem und demselben Tage — den 13 Adar — aus einem und demselben Buche, in einer und derselben Sprache die Geschichte von Esther und Achaschwerosch und damit zugleich eben jene Anklage Haman's — die zur Folge haben sollte, dass alle Juden Persiens an einem und demselben Tage, den 13 Adar, ausgerottet würden — in den Synagogen vorgelesen wird.

Die fortwährende Beschäftigung mit den heiligen Schriften (כתבי קדש) führte nothwendig dahin, auch der heiligen Sprache eine ganz besondre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Das gilt namentlich von der Hagada. Da das biblische Wort Gottes Wort ist, so ist es anders als Menschenworte; es hat noch einen tieferen Sinn und lässt verschiedne Deutungen zu, die alle neben einander bestehen können. So sagt auch Maimonides (Guide des égarés I, 18, Text f. 6*b*) — nach Anführung einer entsprechenden Midraschstelle mit Bezug auf die Worte der Schrift, von ihnem gelte das, was Prov, 25, 11 vom דָּבָר דָּבֻר עַל־אָפְנָיו gesagt wird. Diese Stelle deutet er dahin, dass der Sinn ist: Worte, die neben dem offendaliegenden, äusseren Sinn noch einen verborgnen, inneren Sinn haben, gleichen goldnen Apfeln in netzartig durchbrochnen Gefässen — eine Deutung, die selbst hagadischer Art ist. Maimonides gebraucht hier die arabischen Ausdrücke ظاهر und باطن, Äusseres und Inneres. Dieselbe Ausdrücke gebrauchen arabische Autoren, um den inneren Sinn der Koranstellen vom äusseren Sinne derselben zu unterscheiden. So wird bei Lane (s. v.

ظهر, p. 1928b) ein Ausspruch Mohammed's angeführt, dass jeder Koranvers einen äusseren und einen inneren Sinn habe — ما نزل [1]) من القرآن آية الا له ظهر وبطن. In der 21 Abhandlung der lauteren Brüder (ed. Dicterici p. ٧) heisst es mit Bezug auf einen Sur. 95, 4 vorkommenden Ausdruck, dass die im Koran vorkommenden Stellen neben dem äusseren (ظاهر) noch einen inneren (باطن) Sinn haben, der aber nur den Weisen bekannt ist. Bei Scharastani (ed. Cureton p. ١٦٨, ١٦٩) heisst es von Judaân (يوذعان), dem Stifter einer jüdischen Sekte, er sei der Ansicht gewesen, die Thora habe einen buchstäblichen, äusseren und einen allegorischen, inneren Sinn (ظاهرًا وباطنًا وتنزيلًا وتاويلًا), und zwar sei diese allegorische Erklärung verschieden von derjenigen, welche die übrigen Juden annehmen.

Im Gegensatze zur ernsten und streng logischen Halacha herrscht in der Hagada mehr Witz und heitres Spiel der Phantasie. Das Wort Halacha — הלכה [2]) — bedeutet »Gang", die Hagada gleicht den goldnen Glöcklein, die — abwechselnd mit goldnen Granatäpfeln — am Saume des Priestertalars befestigt, beim Gang des Hohepriestern in's Heiligthum ihn mit ihrem Klange begleiteten (Ex. 28, 34 fg.). So wird denn auch im Talmud selbst die Hagada, der eigentlichen Bedeutung des Wortes הגדה entsprechend, eben nur als leichtes Gerede, als anmuthige Plauderei betrachtet, auf die kein grosses Gewicht zu legen ist, wie denn auch Maimonides (l. c. p. 31, Text. fol. 11b) den Grundsatz anführt, dass man nicht nöthig habe, die einander widersprechenden Hagadas in Einklang zu bringen.

So wird denn auch z. B. in der Pesach-Hagada — d. h. in der

---

1) Im Koran selbst wird (Sur. 3, 5) der Gegensatz zwischen dem äusseren und dem inneren Sinn mit ايات محكمات und ايات متشابهات ausgedrückt.

2) Aruch s. v. הלכה vergleicht damit — wie ich das ZDMG. XXXI, 289 N. 2 erwähnt habe — das arabische אלסירה (السيرة von سار يسير „gehen"). Es ist also unrichtig, wenn Levy (Neuh. WB. s. v. סוגיא, III, 473b) das Wort mit אלסורה wiedergibt und Fleischer's (in den Zusätzen p. 720) Tadel des Aruch ist unbegründet. Auch im Supplement zu Abulwalid's Wurzelwörterbuch heisst es (s. v. הלך, p. 781, Z. 5) mit Bezug auf das הליכות Prov. 31, 27: ومن هذا المعنى سمّوا הלכה السير والفقة.

hagadisch ausgeschmückten Erzählung vom Auszug aus Aegypten, gewöhnlich הגדה κατ' ἐξοχήν genannt — die Meinung angeführt, dass ausser den zehn Plagen in Aegypten die Aegypter auch noch am Meere geschlagen wurden, was aus den Bibelworten hergeleitet wird. Wie viele Schläge sie aber am Meere erhielten, darüber variiren die Meinungen; nach einer Meinung waren es 50, nach einer andren 200, nach einer dritten Meinung waren es 250 Schläge. Aber diese Controversen — 50 oder 200 oder 250 — sind blosse Scheingefechte, es sind Kampfspiele des Witzes, da Jeder seine Meinung aus den Textworten — mit anscheinend mathematischer Strenge, wie z. B. $10 \times 5 = 50$ — deducirt.

In gleicher Weise ist die hagadische Erklärung einzelner biblischen Wörter mehr heitres Spiel als grammatischer Ernst, mehr witzig als analytisch, wobei sich aber dennoch oft feines sprachliches Verständniss, sowie grosse Vertrautheit mit der Sprache Kund gibt [1]). Zu diesen jedenfalls sehr sinnigen Erklärungen oder vielmehr Deutungen der biblischen Textworte gehört das, was an mehreren Stellen (Pesikta d. R. Kahna ed. Buber f. 153[a], Midrasch Kohelet 12, 11 und in andren von Buber und in der Wilnaer Ausgabe des Midrasch f. 31[a] angeführten Stellen) mit Bezug auf die Worte דִּבְרֵי חֲכָמִים כַּדָּרְבֹנוֹת (Kohel. 12, 11) gesagt wird: Die Worte der Weisen sind ein Ball, mit dem die Mädchen spielen (כדור בנות, Ball der Mädchen), der immer von einer Hand zur andren geht und nie zur Erde fällt, so auch geht die Tradition von Moses zu Josua, von Josua zu den Ältesten und so von einem Geschlechte zum andren, und es fällt Nichts zur Erde von Allem was Gott gesprochen (nach Jos. 23, 14). Ferner wird דרבן im gewöhnlichen Sinne des Wortes genommen und der Satz dahin erklärt, dass er besagen soll: Ebenso wie der Stachel bewirkt, dass der Ochs die rechte Furche zieht, um der Welt Leben (Nahrung) zu geben, so führen auch die Worte der

---

1) Dass derartiges auch in der Halacha vorkommt, habe ich anderswo (ZDMG. XXXI, 289, N. 4) erwähnt. Die halachische Herleitung des Wortes אלמנה, Wittwe von מנה, Mina, μνᾶ (Kethuboth 10[b]) erinnert an Isidor's Erklärung des Wortes Vidua mit viri duo. Dagegen wird die Erklärung von קשאים (Berachoth 57[b]) auch in Ges. thes. (p. 1241) angeführt.

Thora zum rechten Weg des Lebens. Hieran wird die etymologische Erklärung des Wortes und seiner Synonyma geknüpft. דרבן heisst der Stachel, weil er der Kuh (dem Ochsen) Einsicht beibringt (דייר בינה), eben desshalb auch מרדע (מורה דעה), מלמד weil er sie unterweist. Letzterem ähnlich ist die von Gesenius (Thes. p. 757[a]) s. v. למד aus Kimchi angeführte Erklärung, quia bovem quasi docet ararc — לפי שמלמד ומורה הבקר לחרישה. (Diese Erklärung sowie die p. 349 aus R. Tanchum angeführte Erklärung von דרבן findet sich auch bei Abûlwalîd p. 353, 28 fg. und p. 163, 27 fg.).

Hierher gehört auch die Deutung des Wortes דָבָר in der Stelle und Gott legte ein Wort in den Mund Bileam's (Num. 23, 5). Im Midrasch z. St. (Bamidbur R. s. 20) wird hierzu bemerkt: Wie ein Mensch den Zügel (כלינום, χάλινος, wie bereits Buxtorf das Wort erklärt) in das Maul eines Thieres legt, um es zu lenken wie er will, so that Gott mit Bileam. Das Wort דבר wird also hier im Sinne von דבר, egit, impr. egit pecus genommen, welche Bedeutung es auch in den verwandten Sprachen hat (Ges. thes. p. 313[a]), wie denn auch im Talmud (Synhedrin 8[a]) דַבָּר für »Führer" gebraucht wird. (Dass das דבר mit »Etwas" gedeutet wird, wie Levy — Neuhebr. WB. s. v. כלינום — meint, ist unrichtig).

Zuweilen wird zur Deutung eines biblischen Ausdrucks ein griechisches Wort herangezogen, so z. B. *μάγγανον* zur Deutung von מִגֵּן Gen. 14, 20 (Ber. R. s. 43). Ein ferneres Beispiel hiervon (sowie von andren ähnlichen Deutungen) gibt Sachs in seinen Beiträgen (I, 28). Manchmal ist es statt des griechischen ein aegyptisches Wort. So dient das aegyptische Pronomen anok (womit auch Gesenius Thes. p. 126 אנכי vergleicht) zur Deutung des אָנֹכִי im Dekalog (Ex. 20, 2). Im M. Tanchuma II, 40[a] und Pesikta d. R. K. 109[b] heisst es: Die Israeliten hatten während des Aufenthaltes in Aegypten die aegyptische Sprache gesprochen, das Hebräische war ihnen fremd geworden. Als nun Gott ihnen die Thora geben wollte, sagte er: Ich will mit ihnen in aegyp-

tischer Sprache reden — also אנוך; wenn Jemand in Aegypten zu seinem Freunde sagen will »ich”, so sagt er אנוך, und so begann Gott (den Dekalog) in ihrer Sprache und sagte אָנֹכִי.

Zuweilen wird auch die Etymologie eines fremdländischen Wortes gegeben. In einer früher (ZDMG. XXXI, 276) von mir angeführten Talmudstelle (Mischna Aboda Zara I, 3 fg., jerus. Talmud ibid. I, 2) heisst es, Adam habe zur Feier des Wintersolstitium die קלנדם — d. h. die Calendae (des Januar) — eingesetzt, welches Wort mit קלון דיאן erklärt wird, nach den Lexicographen ein Compositum von »καλός” und »dies” oder »δία” [1]).

Besonders aber sind es die Personennamen, mit deren Deutung sich die Hagada gerne beschäftigt. Wie in vielen andren Dingen folgt sie auch darin der Bibel, deren Erklärung der Eigennamen weniger eine etymologische als vielmehr eine spielende, annähernde ist. Der Name soll an die Person nur erinnern und nicht nur ein eigner sondern auch ein eigenthümlicher, individueller Name sein. Bereits Lazar Geiger (Ursprung der Sprache und Vernunft, I, 121, 403) weist die biblischen Wortspiele mit den Namen Noah, Isaak und andren nach. Das Spielende zeigt sich aber auch darin, dass z. B. bei dem Namen יוסף gleichzeitig zwei verschiedne Erklärungen gegeben werden, von אסף und von יסף (Gen. 30, 23. 24). Manche der hagadischen Namendeutungen sind Spiele des Witzes, so z. B. wenn der Name עכסה, der Tochter Kaleb's (Jos. 15, 16. 17) von כעס, zürnen, hergeleitet wird (Themura 16[a]), sie sei nämlich so schön gewesen, dass Jeder der sie sah, über seine eigne Frau ärgerlich ward (weil sie nicht so schön war wie jene — שכל הרואה אותה כועס על אשתו). Gleichzeitig wird zu dem Vs. 17 genannten Othniel, Sohn des K'nas und Bruder des Kaleb

---

1) Zugleich habe ich erwähnt, dass nach Masʿûdi II, 406 und Kazwini I, ٧٩ der Neujahrstag bei den syrischen Christen قلندس heisst; auch bei Birûni (ed. Sachau p. ٢٩٢, 17 fg.) heisst es, dass der Neujahrstag bei den Syrern عيد القلنداس génannt werde, und dass das Wort قالندس so viel bedeute wie „möge er gut sein!” — خيرا كان. Sachau in seiner Übersetzung der Stelle vermuthet, dass dieser Erklärung das Wort καλόν zu Grunde liege.

2) Derartige von der Schönheit hergenommne Namendeutungen kommen auch sonst mehrfach vor, so z. B. Sota 12[a] bei den Namen אתנן, צהר, צרת 1 Chron. 4, 7.

(wonach also Kaleb Sohn des K'nas war) bemerkt, dass das כלב בן־יפנה Vs. 13 nicht genealogisch zu nehmen sei, dass בן־יפנה sich vielmehr darauf beziehe, dass er sich vom Rathschlusse der Kundschafter ferne hielt oder abwandte — שפנה מעצת מרגלים — welche Deutung übrigens auch Sota 11ᵇ mit Bezug auf den Namen כלב בן חצרון 1 Chron. 2, 18 gegeben wird, wie überhaupt diese Deutung der genealogischen Epitheta oft vorkommt. Mit Bezug auf den Namen עתניאל heisst es, derselbe werde an einer andren Stelle (1 Chron. 4, 9. 10) יַעְבֵּץ genannt, עתניאל, weil Gott ihn erhörte (ענאו אל), יעבץ aber, weil auf seinen Rath hin die Thora in Israel verbreitet wurde — שיעץ וריבץ תורה בישראל, in welchem Sinne Vs. 10 gedeutet wird.

Wie bei dem Namen יעבץ, der in der erwähnten Bibelstelle von עצב hergeleitet wird, so wird auch sonst oft neben der biblischen Etymologie noch eine andre gegeben. So (Berachoth 7ᵇ) der Name ראובן mit ראו מה בין בני לבן חמי, Sehet den Unterschied zwischen *meinem* Sohne und dem meines Schwiegervaters, welche Deutung sich auf die Zukunft begieht, wie die gleichzeitig gegebene des Namens רות.

Wie gerne sich die Hagada mit Personennamen beschäftigt ersieht man aus dem mehrfach vorkommenden, und mit Beispielen belegten Satze: Es gibt Personen deren Namen *und* deren Handlungsweise schön, andre bei denen Beides gleich hässlich, und dann wiederum solche, bei denen das eine schön, das andre hässlich ist (Bereschith R. S. 71, Bamidbar R. s. 16). An einer andren Stelle (Megilla 14ᵇ) heisst es: Hochmuth ziemt sich nicht den Frauen, es hat zwei hochmüthige Frauen gegeben, die hässliche Namen hatten; die eine hiess Wespe (זיבורתא), die andre Wiesel (כרכושתא). Hiermit sind Deborah und die Prophetin Chulda gemeint, deren Hochmuth aus dem Jud. 4, 6 und 2 Kön. 22, 15 Erzählten bewiesen wird.

Auch bei den Commentatoren des Korân nimmt die Worterklärung eine sehr hervorragende Stelle ein; manche hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der hagadischen Erklärungsweise, so namentlich die Erklärung ursprünglich hebräischer Wörter, die

Mohammed aufgenommen. So z. B. wird das Sur. 2, 249 vorkommende التابوت — das hebräische תֵּבָה, chald. תֵּיבוּתָא, Kasten — von Zamaḫšárî (p. ١٦٦) und Baiḍâwi z. St. mit Kasten, Kiste erklärt und von تاب zurückkehren hergeleitet, weil nämlich das, was aus denselben genommen wird, immer wieder an den früheren Ort zurückkehrt, wie auch der Eigenthümer des Kastens immer wieder zu demselben zurückkehrt, wenn er Etwas herausnehmen will. Ähnlich wird das darauf folgende سكينة (späthebräisch שְׁכִינָה) von سكن beruhigen hergeleitet. Dahin gehört auch die — bereits oben erwähnte — Herleitung der Wörter شيطان (Sur. 2, 13), سبت (Sur. 2, 61; 25, 49) und مسيح (Sur. 3, 40) aus dem Arabischen, ferner auch eine der Erklärungen, die Baiḍâwi (I, ٣٩) zu Sur. 2, 23 mit Bezug auf جنّة als Benennung des Paradieses gibt, es werde desshalb so genannt von جنّ (bedecken, verhüllen, verbergen), weil Niemand die Freuden kennt, die dort des Frommen warten, — unter Hinweisung auf Sur. 32, 17, wo eben dieses gesagt wird. Zu dieser Stelle führt Baiḍâwi den Spruch des Propheten an: Das, was dem Diener Gottes in jener Welt zu Theil wird, das hat noch kein Auge gesehen und kein Ohr gehört [1]). Ähnlich lautet eine Talmudstelle (Berachoth 34b), in welcher der Vers Jes. 64, 3 auf die jenseitige Welt bezogen wird.

Unter den verschiednen Herleitungen des Wortes انسان, Mensch, führt Lane (s. v. انس, p. 114b) als die zu Grunde liegende Bedeutung auch die von نسى, vergessen, an, weil schon der erste Mensch, nach dem Sur. 20, 114 gebrauchten Ausdrucke (فنسى), das ihm von Gott Gesagte vergass. Diese Erklärung klingt wie eine hagadische nnd erinnert einigermassen an die von Eusebius (Praep. evang. XI, 6, ed. Gaisford III, 16), wahrscheinlich nach einer älteren Quelle, gegebne Erklärung des Namens Ἐνώς (אנוש) als Ἐπιλήσμων (vermuthlich vom hebr. נשה, ver-

1) Diese Hadiṯ wird mit denselben Worten im Namen des Abu Horeira bei Boḫari (ed. Krehl, II p. ٣١٥) angeführt: قال الله تعالى اعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رات ولا اذن سمعت الخ.

gessen), wozu Ps. 8, 5 (מה אנוש) angeführt und sehr hübsch so übersetzt wird, dass der Sinn ist: Was ist der Vergessliche, dass du sein gedenkst [1]).

Ähnlich ist die Erklärung, welche Zamaḫšari (p. ١٥٩٣) und Baiḍâwi (II, ٣٧٥) von dem Worte سلسبيل geben, wie nach Sur. 76, 18 eine Quelle des Paradieses heisst, nämlich سل سبيل, »frage nach dem Wege", d. h.: zu dieser Quelle gelangt nur, wer den rechten Weg wandelt. — Sehr hübsch ist ferner die von Lane angeführte Erklärung des Wortes غريبة, Handmühle, als Fem. von غريب, fremd, weil sie immer von den Nachbarn ausgeliehen wird und so beständig in fremden Häusern ist.

Was die im Ḳorân vorkommenden biblischen Personennamen betrifft, so finden sich bei den arabischen Autoren einzelne Erklärungen derselben, die aber sehr dürftig sind, schon desshalb weil die arabische Form derselben von der hebräischen abweicht und kein Etymon bietet, während die hebräische Sprache, und also auch die zuweilen in der Bibel angegebene Erklärung des Ursprunges der Namen, den Arabern in der Regel unbekannt war. Einige wenige Erklärungen der Namen sind dem Arabischen entnommen. So werden z. B. von Zamaḫšari und Baiḍâwi zu Sur. 2, 29 zur Erklärung des Namens Adam (آدم) verschiedene arabische Ableitungen angeführt, darunter die von أدمة, Mischung, und die von أديم (الأرض), Oberfläche, Rinde (der Erde), wozu als Überlieferung vom Propheten erwähnt wird, dass Gott bei der Schöpfung Adam's Erde aus den verschiedensten Ländern genommen habe (eine, später zu erwähnende, jüdische Legende). Mit Bezug auf طالوت, Saul, wird von beiden Commentatoren zu Sur. 2, 248 die Ableitung von طال, lang sein, angeführt, wie gleichzeitig auch seine Alles überragende Körpergrösse erwähnt wird. Andre Erklärungen biblischer Personennamen aus dem Arabischen habe ich an einer anderen Stelle angeführt (ZDMG., XL, 285). Die meisten

---

1) Die aramäische Form des Wortes נשה ist נְשָׁא, die des Wortes אנוש ist אינש, und so kommen beide Wörter alliterirend in einem talmudischen Spruche (Sanhedrin 35a) vor: ליבא דאינשי אינשי, das Herz (Gedächtniss, wie in par cœur, by heart) der Menschen vergisst (was man nicht aufschreibt, vergisst man leicht).

biblischen Namen kommen übrigens nicht im Ḳorân sondern bei den Commentatoren und den späteren Autoren vor. Im Ḳorân werden nur einige wenige Personen mit Namen genannt; bei den späteren Autoren wird nicht nur gesagt, wie diese Personen geheissen, es werden überhaupt allen auftretenden Personen, auch ganz untergeordneten, Namen beigelegt. Das geschieht sogar zuweilen mit einzelnen Thieren; طاخية [1]) war der Name der Ameise, die Sur. 27, 18 redend eingeführt wird, und deren Gespräch mit Salomon von den späteren Autoren des Näheren erzählt wird (z. B. bei Kazwîni, II, ١٨٥), und قطمور oder قطمير hiess das Hündlein der Siebenschläfer (Sur. 18, 8 fg.; Westöstl. Divan, ed. v. Loeper, p. 218 fg.); bei Zamaḫšari z. St. (p. ٧٩١) رقيم. Auch bei den syrischen Autoren finden sich einzelne Erklärungen biblischer Personennamen. So heisst es in dem von Budge edirten syrischen »Bienenbuch" (ܟܬܒܐ ܕܕܒܘܪܝܬܐ), p. 36, dass Pâlag (die syrische Form des Namens פֶּלֶג, wie in der Peschito, Gen., 10, 25, ܦܳܠܶܓ, LXX Φαλέγ, bei Luther Peleg) zur Zeit als die Sprachenverwirrung entstand und die Erde vertheilt wurde, geboren ward, und desshalb diesen Namen erhielt, weil das Wort im Syrischen, der ursprünglichen Sprache, »theilen" bedeutet. Dasselbe wird nun Gen., 10, 25 erzählt (in der Peschito z. St. ܡܛܠ ܕܒܝܘܡܘܗܝ ܐܬܦܠܓܬ ܐܪܥܐ); eigenthümlich ist nur, dass hier, wie bei den andren syrischen Autoren, die syrische Sprache als die ursprüngliche dargestellt wird.

Bei Masʿûdi (I, 79) wird erzählt: Man sagt, dass Phaleg (فالغ) es war, der die Erde unter die Völker vertheilte, und dass er desshalb فالغ genannt ward, weil das soviel bedeutet wie Vertheiler (وبذلك سمّى فالغ وهو فالج اى قاسم).

Der Name Israel, اسرائيل, wird von den syrischen Autoren (bei P. de Lagarde, Materialen u. s. w., II, 164) nach Gen., 32, 29, mit »Gotteskämpfer" erklärt, مصارع الله, zugleich auch mit »Geheimniss Gottes", سرّ الله, wie es scheint mit Bezug auf die zugleich

---

1) Diesen Namen erwähnt Zamaḫšari zu Sur. 27, 18 (p. ١٠٢٠), und zugleich auch, was auf eine dessfalsige Anfrage Abû Ḥanîfa geantwortet, dass es nämlich eine weibliche Ameise gewesen sei, weil es im Texte قالت heisse und nicht قال.

gegebene typische Deutung jener Begegnung mit dem Engel.

Im Bienenbuche (p. 45) werden die Namen der Söhne Jakob's etymologisch erklärt, darunter: Ruben (ܪܘܒܝܠ) mit »gross ist Gott", ܪܘܒ ܐܠܗܐ; שמעון mit »gehorsam" ܡܫܬܡܥܢܘܬܐ; יהודא mit »Danksagung", ܬܘܕܝܬܐ; יוסף mit »Vermehrung", ܬܘܣܦܬܐ; גד mit »Glück" ܓܕܐ. Dieselben Erklärungen gibt Abû'l-Farâǵ (Hist. Dyn., p. 24).

Bei de Lagarde (l. c., p. 160) heisst es mit Bezug auf Gen., 30, 24, wo der Name יוסף erklärt wird »Gott wird mir noch einen andren Sohn hinzufügen", der Name יוסף bedeute »Vermehrung", زيادة, und es sei das die Prophezeiung von Benjamin's Geburt gewesen.

Auch im Midrasch (Bereschith R., S. 71) wird ראובן mit »seht einen Sohn unter den Söhnen" (ראו בן בין הבנים); שמעון mit »auf die Stimme seines Vaters im Himmel hörend", (שומע בקול אביו בשמים[1]), יהודה mit »Danksagung" und גד mit »Glück" (גדא) erklärt. Ferner heisst es (ib. S. 72): Rachel war eine Prophetin, und so sprach sie: »Möge Gott mir noch *einen* andren Sohn geben" (Gen., 30, 24), und nicht »andre Söhne", weil sie wusste, dass nur noch Ein Sohn geboren werden würde, und so sagte sie: Wollte Gott, dass *ich* seine Mutter sei.

Neben den eigentlichen Namen spielen auch die Beinamen im Talmud eine nicht unbedeutende Rolle. Wenn in der Bibel eine Person unter zwei Namen vorkommt, so wird der eine Name als eigentlicher Name, der andre als Beiname aufgefasst, so z. B. Esther-Hadassah. Nach einer Meinung war ihr eigentlicher Name Hadassah, אסתר aber ward sie genannt, weil sie — nach dem Targum zu Esther, 2,7 — züchtig und sittsam zurückgezogen im Hause Mordechai's lebte, also im Sinne des arabischen مستورة, مستترة. Die andren Meinungen werden Megillah, 13ª, angeführt. Ferner wird (ibid.), wie bei dem oben angeführten בֶּן־יְפֻנֶּה, auch das in der Genealogie Mordechai's (Esther, 2, 5) vorkommende בֶּן־יָאִיר als Epitheton gedeutet: er wurde so genannt, weil er

1) Bei Abû'l-Fidâ (Hist. anteisl., p. 22, Z. 5) heisst es ähnlich, der Name Ismael bedeute auf Hebräisch „Gott gehorsam" (مطيع الله).

die Augen Israel's erleuchtete; in gleicher Weise werden die folgenden בֶּן־קִישׁ ,בֶּן־שִׁמְעִי gedeutet (ib., 12[b]).

Im Midrasch (Wajikra R., S. 9; M. Koheleth, 7, 23) heisst es, dass unter den 1 Kön., 5, 11, genannten איתן הימן כלכל Abraham (nach einer B. Bathra, 15[a], gegebenen Deutung), Moses (mit Bezug auf נאמן, Num., 12, 7) und Joseph (mit Bezug auf ויכלכל, Gen., 47, 12) gemeint seien [1]). An einer andren Stelle (Pesikta d. R. Kahna, 87[a]) wird nicht nur Moses, sondern auch Joseph נאמן genannt. Das Wort ידיד, Liebling, Geliebter, dient zur Bezeichnung mehrerer Personen. So heisst es (Menachoth, 53[a]), dass Gott gesagt habe: יבוא ידיד בן ידיד ויבנה ידיד לידיד בחלקו של ידיד ויתכפרו בו ידידים. »Es komme der Geliebte, Sohn des Geliebten, und baue das Geliebte dem Geliebten im Antheil des Geliebten zur Sühne für die Geliebten", wo also ידיד — unter Anführung entsprechender Bibelstellen — auf Salomon, Abraham, den Tempel, Gott, Benjamin und Israel bezogen wird. So wird denn auch an den poetischen Stellen in liturgischen Gedichten zuweilen statt Abraham איתן, statt Moses נאמן oder רועה נאמן, treuer Hirte, statt Jakob תם (nach Gen., 25, 27), statt Isaak הנעקד (nach Gen., 22, 9) gebraucht, wie auch ידיד in ähnlicher Weise vorkommt. Sonst aber wird in den jüdischen Schriften dem Namen Abraham's (wie dem Isaak's und Jakob's) das Epitheton אבינו (unser Vater), dem Namen Joseph הצדיק (der Fromme, Standhafte), dem Namen Moses רבינו (unser Lehrer), dem der Könige המלך, den einzelnen Propheten הנביא hinzugefügt.

Bei den Arabern wird jede biblische Person als Nabi bezeichnet; im Korân hingegen fehlt jedes Epitheton, während النَّبِىّ ausschliesslich als Bezeichnung Mohammed's vorkommt, nicht als eigentliches Epitheton, da es dem Namen nicht beizufügt wird, sondern statt desselben steht, also gleichsam ein Pronomen ist. Neben dem Namen Jonas, يونس, Sur. 4, 161; 6, 86; 10, 98, wird, Sur. 21, 87, statt dieses Namens ذو النون, »der vom Fische" gebraucht, was die Commentatoren mit يونس بن متّى erklären. Bei andren Personen kommt nur der Beiname vor, so ذو الكفل (Sur.

1) Diese Deutung findet sich auch bei Hieronymus z. St. (ed. Vall., III, 850).

21, 85; 38, 48), womit nach einer Meinung Elias, nach einer andren Josua, nach einer dritten Zacharias gemeint ist, und ذو القرنين (Sur. 18, 82. 85. 93), das gewöhnlich auf Alexander d. Gr. bezogen wird. Unter den früheren Königen von Jemen wird auch ein ذو القرنين اصعب genannt, daneben ذو رياش, ذو سعد, ذو حبشان und ähnliche, wie aus Pococke, Specimen hist. Arab. (p. 59) zu ersehen ist.

Zu dem Namen ذو الكفل bemerkt Zamaḫšari (p. ٨٩١), dass fünf Propheten doppelte Namen haben: Israel und Jakob, Elias und Dhu'l-Kefl, Jesus und der Messias, Jonas und Dhu'l-Nûn, Moḥammad und Aḥmad.

Bei den späteren Autoren ist ابو البشر, Vater des Menschengeschlechts, die Benennung Adam's; die Abraham's ist خليل الله (nach Sur. 4, 124), der Freund oder Liebling Gottes, und الخليل (wie auch Hebron genant wird), die Benennung Ismaels (oder Isaak's) ist ذبيح الله, der Gott geopferte, die Joseph's الصديق, der Wahrhafte (nach Sur. 12, 46), die Mosis كليم الله, mit dem Gott gesprochen.

Ähnlich dem oben angeführten יבוא ידיד בן ידיד וגו׳ lautet ein Spruch Moḥammad's, den die Commentatoren zu Sur. 12, 4 anführen: Der Edle (الكريم), Sohn des Edlen, Sohnessohn des Edlen, der wiederum Sohn des Edlen ist — das ist Joseph, Sohn Jakob's, Sohn Isaak's, Sohn Abraham's.

Statt »Moḥammad" wird bei den späteren Autoren gewöhnlich nur ein Epitheton gebraucht: »Er", namentlich bei Anführung einer Überliefrung (قال عليه السلام, عنه عم), oder »der Prophet", »der Gesandte Gottes" (النبي, رسول الله), letzteres auch in der Anrede. Andre oft vorkommende Epitheta sind: Das Siegel der Propheten (خاتم الانبياء, خاتم المرسلين — nach Sur. 33, 40), der von Gott Auserkorne (المصطفى), der Beste der Menschen (خير البشر). Dieses خير البشر sowie die andren Epitheta kommen auch — und zwar in der ursprünglichen arabischen Form — bei den persischen Autoren vor, wie z. B. im Pend-Nameh (ed. de Sacy, p. ٩, ١١٩) und in Farîd ed-Dîn ʿAṭṭâr's Manṭiḳ aṭ-Ṭair (ed. G. de Tassy, p. ١٠), daneben auch »der Herr der beiden Welten, der Herr der Gesandten Gottes" (سيد (خواجة) الكونين, سيد المرسلين).

In Bochari's Traditionssammlung (ed. Krehl, III, ٢١١) und ebenso in der Miśkât al-Maṣâbiḥ genannten Traditionssammlung (ed. Calcutta, II, 664) wird mit Bezug auf Sur. 61, 6 — wo gesagt wird, Jesus habe einen Propheten verkündigt, der nach ihm kommen und dessen Name Aḥmad (أحمد) sein werde — ein Ausspruch Moḥammad's angeführt: »Ich habe mehrere Namen: Moḥammad, Aḥmad, »der Vertilger" (الماحى), weil Gott durch mich den Unglauben vertilgt, »der Sammler" (الحاشر), der am Tage der Auferstehung die Menschen versammelt [1]) und »der Letzte" (العاقب) nämlich der Propheten. Dasselbe erwähnt auch Mas'ûdi (IV, 120). Bei der Anführung eines Spruches Moḥammed's wird übrigens im Miśkât al-Maṣâbiḥ statt des Namens gewöhnlich der Ausdruck »His Highness —, His Majesty said" gebraucht, was wahrscheinlich die Übersetzung von حضرته im arabischen Original ist.

Was die Benennungen Gottes betrifft, so sind im Talmud die biblischen Gottesnamen nicht gebräuchlich; man gebraucht statt derselben irgend ein Epitheton, besonders häufig רחמנא, der Barmherzige; in den nachtalmudischen Schriften השם — d. h. der Name, statt des Tetragrammaton — gewöhnlich mit einem Zusatze »er sei gepriesen, gelobt", oder הבורא, der Schöpfer.

Im Ḳorân ist Allâh das gewöhnliche Wort für »Gott"; an einigen Stellen (Sur. 7, 179; 20, 7; 59, 24) heisst es: »Gott hat die schönsten Namen", und Sur. 17, 110: »Rufet Gott an oder den Barmherzigen (رحمن), er hat die schönsten Namen". Dieses Raḥmân — wie auch die 55. Sure betitelt ist — kommt neben dem synonymen الرحيم auch in der Eingangsformel aller Suren und sonstigen Schriften vor und ist denn auch der erste der 99 Namen — oder vielmehr Beinamen — Gottes, die im Miśkât al-Maṣâbiḥ (I, 542 fg.) aufgezählt werden [2]).

---

1) Anders bei Lane s. v. حشر: because he collected people after him and to his religion.

2) Einer dieser Namen ist العَدْل, der Gerechte, ein andrer المُقْسِط, der Gerechte, gerecht Vertheilende. Wenn es nun im westöstlichen Divan (Buch des Sängers, Talismane, ed. v. Loeper, p. 9) heisst:

»Er, der einzige Gerechte,
Will für Jedermann das Rechte.

Diese Vorliebe für die Umschreibung ist überhaupt ein charakterisches Merkmal der jüdischen wie der arabischen Ausdrucksweise. Dahin gehört das häufige Vorkommen der Zusammensetzungen mit den Worten für Vater, Mutter, Sohn, Tochter (Kunje, كنية) oder mit »Herr, Besitzer" — im Talmud בעל, arabisch صاحب, ذو wovou unter eben diesen Wörtern in den Lexicis zahlreiche Beispiele angeführt werden. Diese Zusammensetzungen haben mehr adjectivische Bedeutung und sollen nur eine gewisse Ähnlichkeit ausdrücken. Aber auch in genealogischer Bedeutung findet sich die Umschreibung mit Sohn (בְּנוֹ צִפֹּר, Num., 23, 18), bei den Arabern mit Vater, wie denn z. B. auch Moḥammad nach der Geburt eines Sohnes sich Abû'l-Ḳâsim (ابو القاسم) nannte. Wie beliebt die ersteren, mehr poetischen, Umschreibungen sind, ersieht man daraus, dass sie auch in der Volkssprache gebräuchlich sind. So ist die Benennung des Wiesels als »Vater der Braut", ابو عروس, auch ابن عرس, wohl um das schmucke Wesen auszudrücken[1]),

Sei von seinen hundert Namen
Dieser hochgelobet! Amen.

so liegt es nahe, hier an einen jener beiden Namen zudenken. Allein es kann auch ein andrer der hundert Namen gemeint sein: الهادى, der Führer oder الرشيد, der rechte Führer, der auf dem richtigen Weg Leitende (rightly directing); dazu würde „Will für Jedermann das Rechte" passen, so wie das Folgende:

Mich verwirren will das Irren;
Doch du weisst mich zu entwirren.
Wenn ich handle, wenn ich dichte
Gib du meinem Weg die Richte!

Auch die erste Strophe lautet an der Originalstelle (Sur. 2, 136):

„Gottes ist der Orient und der Occident; er führt (يهدى), wen er will, den rechten Weg", wo also auch das Zeitwort هدى vorkommt; so würden also diese drei Sprüche miteinander in Zusammenhang stehen.

1) Ähnlich heisst im Türkischen das Wiesel كلينجك, Bräutchen. Diesen Benennungen entspricht zunächst die neugriechische Benennung des Wiesels mit Νυμφίτζα, Νυφίτζα (bei Dehêque und Somavera) als Diminutif von Νύμφη, Νύφη, Braut, wie denn auch Frisch (WB., II, 447a) mit der neugriechischen Benennung das an einzelnen Orten übliche „Jungfrige" vergleicht. Schmeller (WB., 2. A., II, 1031 s. v. Wiesel) führt diese Benennungen an, sowie Schönthierlein, Fräulein (in den Sette Communi), ital. Donnola und (I, 1599) Mümelein, welche Namen er für hypokoristische hält. Diez (WB., 3. A., II, 25 s. v. Donnola) führt die Stelle bei Frisch an und vergleicht damit spanisch Comadreja und baskisch Andereigerra, Jungfer. Unter Bele (II, 219), wovon Belette, span. Beleta, vermuthet Diez, indem er u. A. dänisch

auch im Neuarabischen gebräuchlich (Berggreen Guide etc. s. v. Bélette, p. 103 und s. v. Mustela, p. 863; Humbert, Guide, p. 64 etc., Wolff, Dragoman, s. v., hier auch ام سليمان, Mutter Salomo's), Auch heisst der Storch neuarabisch »Vater des Glückes" (ابو سعد, Wolff s. v.; Ztschr. d. D. Palästinavereins, VIII, 93). So wird auch im Türkischen der Wein nach einem arabischen Ausdruck »Mutter alles Bösen" (امّ الخبايث) genannt. Dahin gehört ferner die Vorliebe für den bildlichen Ausdruck, die symbolische Sprache — wofür die Araber einen besondren Ausdruck haben, لسان الحال, — wozu Mokaddesi's »Was die Vögel und die Blumen sagen" — كشف الاسرار عن حكم الطيور والازهار — gehört (auch im Talmud, Abodah zarah, 10b, kommt eine Art Blumensprache vor), wie ferner auch die Einflechtung von Korân- und Bibelstellen, die doch eigentlich mehr Anspielungen sind. Auch die Titel hochstehender Personen sind poetische Umschreibungen, und selbst die Titel jüdischer und arabischer Bücher sind poetischer Art und geben keineswegs an, wovon das Buch eigentlich handelt. Die grosse Rolle, die der Schleier im Orient spielt, wie denn das arabische Wort dafür oft figürlich gebraucht wird (Lane s. v. ستر; Freytag s. v. هتك) gibt sich auch in dieser Art von Verhüllung kund.

Eine andre Ähnlichkeit zwischen der jüdischen und der arabischen Literatur — die mit der erwähnten in Zusammenhang steht — bietet die Vorliebe für die dualistische Gruppirung, sowohl antithetisch in Gegensätzen wie auch parallel als Wiederholung, gleichsam als Spiegelbild. Dahin gehört zunächst der biblische Parallelismus, die Wiederkehr desselben Gedankens in andren Ausdrücken. In den Sprüchen des Koheleth und der Proverbien bilden die einzelnen Versglieder Gegensätze. An manchen Bibelstellen veranschaulichen die einzelnen Glieder des Distichon den Gegensatz zwischen dem Trägen und dem Fleissigen, dem

---

„den Kjönne" (pulchra), altengl. Fairy, vergleicht, Bele sei vielleicht das lateinische Bella, schön. Hehn (Culturpflanzen &c., 3. A., p. 541) vermuthet, dass all diesen Benennungen die Sage von der Verwandlung eines Wiesels in einen Menschen (und umgekehrt) zu Grunde liege, allein das arabische und türkische Wort zeigt, dass diese Benennungen von dem schmucken und geschmeidigen Wesen hergenommen sind. In den Noten zu Burckhard, Proverbien, N° 455, heisst es, das Wiesel — ابن عرس — sei zutraulich, voller Possen und Kurzweil und oft in den Häusern zu finden.

Thoren und dem Weisen, dem Gottlosen und dem Frommen; diese Gegensätze treten noch stärker hervor, wenn — wie Jer. 17, 5—8; Ps. 1, 3. 4 — der Gerechte mit dem Baum am Bache, der Gottlose mit dem Strauch in der Wüste oder mit der vom Winde verwehten Spreu verglichen wird.

Die dualistische Gruppirung zeigt sich schon in der Schöpfungsgeschichte (wie auch bei der erneuerten Schöpfung im Wechsel der Zeiten, Gen., 8, 22); hier werden genannt Himmel und Erde, Tag und Nacht, das grosse und das kleine Licht, Land und Meer, Vögel des Himmels und Gethier der Erde, bis die ganze Schöpfung in dem זָכָר וּנְקֵבָה, 1, 27, oder in dem עֵזֶר כְּנֶגְדֹּן, 2, 18, ihren Abschluss findet.

Dieses עזר כנגדן wird an einer Talmudstelle (Jebamoth, 63[a], auch bei Raschi z. St.) antithetisch aufgefasst: ist der Mann fromm, so ist ihm die Frau eine Gehülfin; ist er es nicht, so ist sie seine Gegnerin (זכה עזר לא זכה כנגדן). Auch die in Koheleth und in den Proverbien vorkommenden Verse, welche Gegensätze ausdrücken, werden im Midrasch auf biblische Personen angewandt. An einer Talmudstelle (Menachoth, 85[b]) wird die Geschichte eines Mannes erzählt, um den Vers Prov. 13, 8 durch ein Beispiel zu bekräftigen.

Die Vorliebe für die Antithese gibt sich auch darin kund, dass — ähnlich wie an den oben erwähnten Stellen Jer. 17, 5 und Ps. 1, 3 — die Gegensätze durch die Parallelisirung mit andren noch besonders verschärft werden. Das ist z. B. der Fall bei der Gegenüberstellung der diesseitigen und der jenseitigen Welt, ein in der jüdischen wie in der arabisch-persischen Literatur vielfach behandeltes Thema, wie ich das an einem andren Orte nachgewiesen habe (ZDMG., XLII, 258 fg.). An einer Talmudstelle (Moed Katon, 9[b], Jalkut Jos., § 31) wird diese Welt ein Wirthshaus — אושפיזא, אושפיזן — jene Welt ein Wohnhaus genannt, eine bei Arabern und Persern sehr oft vorkommende Vergleichung. An einer andren Stelle (Jalkut zu Prov., § 938) wird mit Bezug auf die Stelle: »Geh' zur Ameise, o Träger, lerne ihre Wege und werde weise" (Prov., 6, 6 fg.) *jene* Welt mit dem Sabbath, *diese* Welt mit dem Rüsttage des Sabbath verglichen, an dem man

sich zum Sabbath vorbereitet; ferner werden beide Welten mit dem festen Land und dem Meere sowie mit dem Sommer und dem Winter verglichen, und so wird denn der Spruch in den Proverbien so gedeutet, dass man von der Ameise lernen solle, sich in dieser Welt für jene vorzubereiten. An einer von mir (l. c., p. 266) angeführten Stelle Moḳaddesi's sagt die Ameise ebenfalls: Lerne von mir Vorrath einzusammeln und Reisezehrung vorzubereiten für jene Welt; im Midrasch wird nun diese Lehre, welche die Ameise gibt, wie gewöhnlich an einen Bibelvers angeknüpft.

Zu den Bedeutungen des hebräischen משל, des arabischen مثل, gehört auch die von »Vergleichen". In der That kommen auch im B. Koheleth und in den משלי שלמה viele Vergleichungen vor. Auch die Gegensätze, in denen z. B. der Thor dem Weisen gegenübergestellt wird, treten durch Vergleichungen um so schärfer hervor, wenn — wie Kohel., 2, 13. 14 — der Vorzug der Weisheit vor der Thorheit mit dem Vorzuge des Lichtes vor der Finsterniss parallelisirt wird. Manche Verse enthalten nur Vergleichungen, wie Prov., 25, 11—14. 25. 28; 26, 3. 8. 9. 11. 20; 27, 8. 17. 19—21; einige sind comparativisch, wie 25, 24; 27, 5. So bedeutet denn auch מָשָׁל »Gleichniss" und kommt als solches an sehr vielen Bibelstellen vor.

Auch im Midrasch nimmt das Gleichniss eine sehr hervorragende Stelle ein. Jeden Augenblick heisst es: »Womit ist das zu vergleichen?" (למה הדבר דומה) oder ähnlich. Aber auch die Gegensätze werden hervorgehoben, wie z. B. in dem oft vorkommenden Spruche: »Komm' und sieh, wie gross der Unterschied zwischen der Handlungsweise Gottes und der des Menschen ist."

Diese katoptrische Tendenz, das Streben, zu Allem und Jedem ein Spiegelbild, ein Gegenüber, zu finden, zeigt sich auch bei dem Worte כְּנֶגֶד »gegenüber", das in der Bibel nur in dem oben angeführten עזר כנגדו, im Talmud aber im Sinne von »gegenüber, entsprechend" ungemein häufig vorkommt (wovon einige Beispiele in Gesen. Thes. s. v. נגד, p. 847[a], gegeben werden). So heisst es (Chagiga, 15[a]) mit Bezug auf גַּם אֶת־זֶה לְעֻמַּת־זֶה עָשָׂה

הָאֱלֹהִים (Kohel., 7, 14): Gott hat zu jedem Dinge, das er erschuf, auch ein Gegenstück erschaffen: Berge und Hügel, Seen und Flüsse, nach einer andren Meinung: Fromme und Gottlose, Paradies und Hölle (גן עדן וגיהנם). Letzteres auch im Midrasch z. St.).

Dieses כנגד kommt aber in einer andren Gedankenverbindung besonders oft vor. Wo immer in der Bibel Dinge numerisch bestimmt werden, sagt die Hagada warum es gerade diese Zahl ist, weil sie nämlich derselben Zahl, die an einer andren Stelle vorkommt, entspricht. So entsprechen die 6 Stufen am Throne Salomon's (1 Kön., 10, 19) den 6 Schöpfungstagen, den 6 Müttern (Frauen der Patriarchen oder Väter), den 6 Abtheilungen der Mischna, den 6 Pflichten des Königs, die an den Stufen angeschrieben waren (Midrasch Esther, 1, 2, und an andren Stellen). Was hier von den 6 Thronesstufen gesagt wird, wird anderswo (Pesikta d. R. Kahna, ed. Buber 7a), von den 6 עֶגְלֹת צָב, Num., 7, 3, gesagt, dass sie nämlich der Sechszahl bei denselben Personen und Dingen entsprachen. Dieselbe Gegenüberstellung findet sich im Midrasch zu Num. 7, 3 (Bamidbar R., S. 12); ferner aber werden (ib., S. 13) alle bei den Opfern der 12 Fürsten (Num., 7, 12—84) vorkommenden Zahlen den entsprechenden Zahlen bei andern Dingen gegenübergestellt, und zwar bei jedem einzelnen Opfer in andrer Weise. So heisst es auch mit Bezug auf die 70 Stiere, die während des Sukkothfestes dargebracht wurden, sie seien geopfert worden zur Sühne für die 70 Völker — כנגד שבעים אומות (Sukkah, 55b; Pesikta, 193b, und an andren Stellen). Es sind das nur wenige Beispiele aus sehr vielen.

Das Wort כנגד kommt aber ganz besonders oft vor in מדה כנגד מדה, Mass für Mass. Es ist nämlich ein unter den verschiedensten Formen vorkommender Spruch — wozu wie immer die biblischen Personen die Beispiele liefern — dass jede Handlung ihren angemessenen Lohn findet, angemessen auch insofern, als Lohn und Strafe mit der Handlung Ähnlichkeit haben. Ein mit besondrer Vorliebe behandeltes Thema ist z. B. der Nachweis, dass die Strafen, welche über die Ägypter verhängt wurden — die

zehn Plagen und der Untergang im Meere — ihrer Behandlung der Israeliten analog waren (Sota, 11[a]; Pesikta, ed. Buber, 81[b]; Tanchuma, ed. Buber, II, 22[a], und an andren Stellen). Auch bei Glycas (ed. Bonn, II, 294) heisst es, die Ägypter seien mit zehn Plagen bestraft worden, weil 10 eine vollkommne Zahl ist (τέλειος ἀριθμός — eine auch bei Philo vorkommende Ansicht), die Grausamkeit der Ägypter aber eine vollkommne war, die Nichts zu wünschen übrig liess. Bei Cedrenus (I, 85, ed. Bonn) wird nach der »kleinen Genesis" (Buch der Jubiläen) erzählt, dass die israelitischen Knäblein nur zehn Monate hindurch ins Wasser geworfen wurden, und dass zur Strafe hierfür die Ägypter zehn Monate lang mit Plagen heimgesucht wurden, im Monat Juni mit Blut, im Juli mit Fröschen u. s. w. bis zum Sterben der Erstgebornen im März (der also ungefähr dem jüdischen Nisan entspräche, in welchem Monate der Auszug stattfand) [1]). Schliesslich wurden, zur Strafe für das Ertränken der Knaben, die Ägypter im Meere ertränkt, wobei auf je einen israelitischen Knaben tausend Ägypter kamen.

Entsprechend dem Bestreben zur symmetrischen Paarung werden auch Himmel und Erde in Einzelheiten parallelisirt. So heisst es (Berachoth, 58[a]), dass die Regierungsweise auf Erden der im Himmel ähnlich sei. So wie auf Erden, so gibt es auch im Himmel ein Synedrion (בית דין של מעלה), das an vielen Stellen erwähnt wird, wie es ebenso eine himmliche Lehrversammlung gibt. Wie die Menschen auf Erden Gott lobpreisen, so auch die Engel; nach dem Buche der Jubiläen (Ewald's Jahrbücher, II, 83) feiern die Engel auch den Sabbath und die Festtage. So wird ferner (Tanchuma, I, 56[b]; Bereschith R., S. 55; Bamidbar R., S. 12; jerus. Talmud, Berachoth, IV, 5; Jalkut, Ex., § 253) das מָכוֹן, Ex., 15, 17, und 1 Kön., 8, 13, als מכוון »gegenüber, entgegen" gedeutet und darauf bezogen, dass das heilige Haus (der Tempel) auf Erden dem im Himmel räumlich entspreche — eine Vorstellung, die sich übrigens mit Bezug auf die Kaʿba auch bei den Arabern findet,

1) Ephräm Syrus (bei de Lagarde, p. 133) bringt die zehn Plagen der Ägypter, die zehn Gebote und andre Zehnzahlen mit den (später zu erwähnenden) zehn Prüfungen Abraham's in Verbindung.

dass nämlich im vierten Himmel ein der Kaʿba ähnliches Gebäude sei, ضراح genannt, das die Engel umwandeln (Zamaḫšari zu Sur. 52, 4; Ibn el-Aṯir, I, ٢٨; Lane s. v. عتق und s. v. عمر).

Das Wort משל bedeutet auch Allegorie, die ja ebenfalls auf einer Vergleichung beruht; sie ist das Abbild von etwas Andrem. So wird denn auch das hohe Lied im Midrasch allegorisch aufgefasst; Salomon ist Gott, der König des Friedens, die Geliebte ist die Gemeinde Israel, wie auch Sulamith so erklärt wird (M. Schir haschirim, 7, 1; Bereschith R., S. 66), und so wird Alles auf Einzelheiten in Israels Geschichte bezogen, namentlich auf solche, in denen Gottes Liebe zu Israel sich kundgab. An einer andren Stelle (Bamidbar, R. S. 12, zu Num., 7, 1) werden die Verse 3, 9. 10 im hohen Lied symbolisch auf die Natur bezogen. Auch die Ereignisse im Leben der Patriarchen werden vorbildlich aufgefasst, als das Geschick ihrer Nachkommen prophetisch andeutend. So führt Nachmanides zu Gen., 12, 6, einen talmudischen Spruch an: Alles, was sich mit den Vätern zutrug, wiederholte sich bei den Kindern, und ebenso zu Gen., 32, 26, eine Midraschstelle, wonach der Kampf Jakob's mit dem Engel sinnbildlich das darstellte, was später sich ereignen sollte. Auch der gelegentlich der Opferung Isaak's erwähnte, im Gebüsch verstrickte Widder war eine Vorbedeutung der Leiden Israel's unter den Völkern (Pesikta d. R. Kahna, 154b, und an andren, von Buber angeführten, Stellen) [1]).

Das Volk Israel kommt in der Bibel mehrmals unter dem Bilde des Weinstocks vor (Jes., 5, 1—7; Hos., 10, 1; Ps., 80, 9 fg.), und so wird denn auch der Weinstock, den der Mundschenk Pharaoh's im Traume sah, unter Anführung von Ps. 80, 9 auf das Volk Israel gedeutet (Ber. R., S. 88, und an andren, in der Wilnaer Ausgabe des Midrasch angeführten, Stellen). Die drei Weinranken bedeuten Moses, Aaron, Mirjam; das Folgende wird auf die Erlösung Israel's, das viermal vorkommende כוס von R. Levi auf die vier Weltreiche bezogen. Aber auch der Traum des Backmeisters

1) Auch die von den Fürsten dargebrachten Opfer, Num., 7, 1, deutet Nachmanides in symbolisch-vorbildlicher Weise: wie auch das darauf folgende Capitel (8, I—4) nach einem älteren Autor auf das Chanukafest bezogen wird. Eine andre vorbildliche Deutung habe ich ZDMG., XXXI, 306, erwähnt.

wird ähnlich gedeutet. Die drei Körbe auf seinem Haupte sind die drei ersten Weltreiche, der oberste — vierte — Korb ist Rom, das vierte Weltreich. So wird überhaupt die an sehr vielen Stellen vorkommende Vierzahl auf die vier Weltreiche bezogen, wie auch das von den Propheten erwähnte Edom als zugleich von Rom geltend gedeutet wird.

Diese Art der Deutung von Bibelstellen kommt besonders oft bei den syrischen Autoren vor, nur dass es immer dieselbe Symbolik ist; das alte Testament erscheint hier durchaus als Vision, die sich im neuen Testamente erfüllt. Da wo im A. T. zwei Personen Gegensätze repräsentiren, oder wo sonst Antithesen vorkommen, werden sie auf Juden und Christen, auf die alte Synagoge und die neue Kirche bezogen, und so werden in manchmal ganz überraschender Weise nebensächliche und äusserliche Dinge, die mit religiösen Anschauungen keinen Zusammenhang haben, ebenfalls typisch gedeutet. Diese Deutungsweise bildet so einen sehr wesentlichen Bestandtheil der syrischen Hermeneutik.

So z. B. wird — ähnlich wie an der oben angeführten Midraschstelle — das Gesträuch mit dem darin verwickelten Widder auf die Kreuzigung bezogen (de Lagarde, Materialien etc., II, 134 fg., ebenso in christlichen Adamsbuche in Ewald's Jahrbüchern V, 121). Auch dass Isaak das zu seiner Opferung bestimmte Holz selbst tragen musste, wird — unter Anführung von Matth., 16, 24 — als mysteriöse Hindeutung auf Christus erklärt. (Auch im Midrasch z. St. — Ber. R. S., 56 — wird Isaak mit Einem verglichen, der sein eignes Kreuz auf der Schulter trägt). Auch die Nebenpersonen werden typisch gedeutet. So sind die zwei Diener Abbild (تمثال) von Simon und Johannes, der Esel ist Abbild des jüdischen Volkes, wozu Jes., 1, 3, angeführt wird. Alles das findet sich auch bei Jakob von Edessa (Ephraem Syr., Opp., I, 171). Aber nicht nur die Opferung Isaak's, wobei diese Deutung in der That sehr nahe lag, sondern sehr vieles Andre wird typisch gedeutet. Um aus unzähligen Beispielen einzelne zu erwähren, so heisst es im »Bienenbuche" (p. 31), der Weg, den die Arche genommen, sei ein Sinnbild (ܛܘܦܣܐ, τύπος) des Kreuzes, was sich auch bei de Lagarde findet (p. 78). Der Rabe und die Taube, welche Noah ausschickte, werden

im Physiologus Leidensis, p. 65 (in Land's Anecdota, t. IV) und ähnlich im christlichen Adamsbuche (l. c., V, 107) — symbolisch auf die jüdische Synagoge und die christliche Kirche gedeutet; der gefrässige Rabe ist Sinnbild (ܕܡܘܬܐ) des jüdischen Volkes, die sanfte Taube ist Symbol (ܨܘܪܬܐ) der hoffnungsreichen, friedenbringenden Kirche. Diese beiden Gegensätze des alten und des neuen Glaubens repräsentiren auch Sarah und Hagar, Isaak und Ismael, Rachel und Leah (de Lagarde, p. 131. 158). Die Leiter, welche Jakob im Traume sah, wird im Bienenbuche (p. 43) auf die Kreuzigung mit allen Einzelheiten derselben gedeutet, und ebenso bei de Lagarde (p. 154). Bei Ephraem Syrus (Opp., I, 176) repräsentirt Jakob die christliche Kirche, Esau das Volk der Juden. Typisch gedeutet werden ferner: der Ringkampf Jakob's mit dem Engel (ib., p. 181), der Segen Jakob's (p. 112 fg.), das was Ex., 12, 1 fg., vom Passahlamm gesagt wird (p. 212), das Holz, das Moses (Ex., 15, 25) ins Wasser warf, und noch vieles Andre. Aber auch mit Bezug auf die Lev., 11, 13, und Deut., 14, 12, verbotenen unreinen Vögel sagt Ephräm (p. 241), wie jeder einzelne derselben das Symbol (ܛܘܦܣܐ) solcher Menschen sei, welche mit gewissen Untugenden oder Lastern behaftet sind.

Aber auch die oben erwähnte Assimilirung der himmlischen und der irdischen Dinge ist den Syrern nicht fremd. So heisst es im Bienenbuche (p. 15 fg.), dass das von Moses errichtete Stiftszelt ein Abbild der Welt sein sollte (eine Vorstellung, die sich bekanntlich auch bei Philo und Josephus findet), und zwar war die äussere Abtheilung ein Abbild der diesseitigen Welt, das Innerste aber, das der Hohepriester nur Einmal des Jahres betreten durfte, entsprach einem Orte im Himmel, zu dem kein Engel, sondern nur der Hohepriester Christus Zutritt hat.

Typische Deutungen von Bibelstellen finden sich übrigens ebenso bei den lateinischen Kirchenvätern. So sagt Hieronymus (Ep., 72 ad Evangelum, ed. Vall., I, 441), der entblösste und verspottete Noah sei ein Abbild (Typus) Christi wie Cham das des jüdischen Volkes, und so seien fast alle heiligen Männer, alle Patriarchen und Propheten typisch aufzufassen. Die Vergleichung des holztragenden Isaak mit Christus findet sich bei Tertullian (adv. Jud., c.

10) wie ebenso die Deutung Jakob's und Esau's auf Christen und Juden (ib., c. 1). Andre Stellen habe ich ZDMG., XXXI, 309 angeführt. Dass auch im christlichen Adamsbuche viele Typen und mystische Auslegungen vorkommen, bemerkt Dillmann (Ewald's Jahrb., V, 7).

Einzelne derartige Deutungen finden sich auch bei den byzantinischen Autoren. Abel und Kain werden von Cyrillus, den Glycas (II, 224, ed. Bonn) anführt, auf Juden und Christen bezogen, ebenso die im hohen Liede (3, 11) vorkommende Krone auf die Dornenkrone Christi bei Cedrenus (ed. Bonn, I, 383). Bei Syncellus (p. 206) legt Jakob seine Hände kreuzweise auf die beiden Knaben Menasseh und Ephraim, und ebenso erhebt Moses προτυπῶν (Ex., 17, 11) seine Hände in Kreuzesform (p. 245). Die Ex., 15, 27, erwähnten 12 Quellen und 70 Palmen in Elim sind τύποι der 12 Apostel und ihrer 70 Schüler (p. 243).

Das משל als Sprichwort, das ebenfalls zur Vergleichung dient, kommt im Talmud sehr häufig vor, namentlich das Volkssprichwort (משל הדיוט), in der Regel nur gelegentlich und an eine Bibelstelle anknüpfend und mit den Worten eingeleitet: Das ist, was die Leute sagen, oder: Das Sprichwort sagt היינו דאמרי אינשי — מתלא אמר). An einer Stelle (B. Kamma, 92[b], M. Schir haschirim, 1, 1) werden — in mitunter sehr witziger Weise — Bibelstellen als Belege zu Volkssprichwörtern angeführt.

Bei den Arabern zeigt sich die Vorliebe für die dualistische Gruppirung zunächst darin, dass sehr viele Wörter in der Dualform vorkommen, auch solche Wörter, welche zwei ganz verschiedne Dinge, die aber einen gemeinsamen Berührungspunkt haben, bezeichnen. So gibt es für »Tag und Nacht” 12 verschiedne Ausdrücke in der Dualform. Besonders werden die Wörter für die verschiednen Farben in dieser Weise gebraucht. Oft wird der Dual auch da gebraucht, wo das Wort nur auf Eines der beiden Dinge passt, was auch von Eigennamen und geograghischen Benennungen gilt. So z. B. bedeutet das oben angeführte المشرقين für »Ost und West” eigentlich die beiden Sonnenaufgänge, und Zamaḫšari z. St. führt als ähnliche Dualform »die beiden Omar” (العمران) zur Bezeichnung der beiden Khalifen Abu Bekr und ʿOmar an,

sowie »die beiden Monde” (القمران) für »Sonne und Mond”.

Das Gleichniss — das einfache wie das zugleich aus zwei Vergleichungen als Gegensätze bestehende — kommt an vielen Korânstellen vor. Ausserdem aber werden sehr viele Sprüche und Sentenzen — zumeist religiösen Inhalts — auf Moḥammad als deren Urheber zurückgeführt. Einige derselben finden sich bei Freytag (Arabum Proverbia, III, p. 607); bei Masʿûdi (IV, 168 fg.) und in Arnold's arabischer Chrestomathie (p. 14 fg.), welche letztere viele Vergleichungen enthalten.

Überhaupt aber ist die arabische Literatur ungemein reich an Sprüchen und Sprichwörtern, und auch hier kommt die dualistische Gruppirung, die Zweitheilung, mehrfach vor. Ein Beispiel aus vielen ist der Spruch: »Fürchte Gott, so hast du sonst Niemand zu fürchten” in den von Fleischer, als Anhang zu Ali's 100 Sprüchen, edirten »zerstreuten Perlen” (p. 68, N° 61). Zweitheilig sind nun auch die vielen antithetischen Sprüche, wie z. B. der Spruch: »Die Menschen schlafen; wenn sie aber sterben, dann wachen sie auf” (kürzer im Original: الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا) in Ali's 100 Sprüchen (p. 5) [1], sowie der auch bei Göthe (Werke, ed. v. Loeper, I, p. 81, p. 339) vorkommende Spruch vom Hammer und Amboss: »Bist du Amboss, so leide geduldig, bist du Hammer, so lass Andre leiden” (Freytag, I, p. 143, N° 465”), oder: »Wenn das Reden Silber ist, so ist das Schweigen Gold” (Socin, Arabische Sprichwörter, N° 180, woselbst auch Parallelstellen angeführt werden). Das Antithetische wird nun durch den sehr oft vorkommenden Reim — d. h. durch die äussere Klangähnlichkeit und den inneren Gegensatz — noch besonders verstärkt, wie z. B. in dem Spruche: »In der Geduld liegt Heilung; Reue folgt auf Übereilung” الصبر سلامة والعجالة ندامة (Freytag, I, N° 270, ähnlich Socin, N° 371). Manchmal ist es nur der Reim, der dem Spruche eine zweitheilige Form gibt; manchmal ist es die dialogische Form, oder die Einkleidung in Frage und Antwort. So in den Sprüchen: ما كل مرة تسلم الجرة, »Nicht jedesmal kommt der

1) Genau mit denselben Worten kommt dieser Spruch an einer Stelle Gazzâli's vor, die ich nebst andren ähnlichen ZDMG., XLII, 295, angeführt habe, und zwar wird derselbe als Ausspruch des Propheten erwähnt.

Krug unverletzt (vom Brunnen) zurück" (Socin, N° 159) und »Man forderte den Hahn auf, zu krähen; da antwortete er: Alles zu seiner Zeit" (ib., N° 416), sowie »Was ist süsser als Honig? Essig, wenn man ihn umsonst haben kann" (ib., N° 425). Durch die Frageform erhält der Spruch etwas Emphatisches, wie z. B. auch das: »Was ist süsser als Honig?" Jud. 14, 18, emphatischer und energischer ist als »Der Honig ist das Süsseste von allen Dingen".

Neben dem zweitheiligen Reim findet man auch oft die Paronomasie oder die Alliteration wie z. B. in dem Spruche, der auch im westöstlichen Divan (ed. v. Loeper, p. 102, N° 25) vorkommt: »Verbirg dein Gold, dein Reiseziel, deinen Glauben" استر ذهبك ذهابك ومذهبك (Kazimirski, W.B., s. v. ذهب und s. v. ستر).

Manche dieser Sprichwörter finden sich ähnlich in den jüdischen Schriften. Bei Socin (N° 172) und bei andren von ihm erwähnten Autoren wird das Sprichwort angeführt: »Derjenige, welcher von einer Schlange gebissen worden ist, fürchtet sich vor einem heissen Strick"; ähnlich heisst es im Midrasch Schir haschirim, 1, 2, mit Bezug auf Ex., 19, 8, und im Midrasch Koheleth, 7,1, mit Bezug auf 1 Sam., 25, 1: Das Sprichwort sagt: »Der von einer Schlange Gebissene fürchtet sich vor einem Stricke" (»der sich bewegt", fügt der Commentar hinzu), מתלא אמר מאן דנכתיה חויא חבלא מדחיל ליה (חבלא bedeutet keineswegs »Wunde", wie Levy, Neuhebr. WB., s. v. דחל, I, 390, meint) [1]). Ähnlichen Inhalts ist ein andrer Spruch bei Socin (N° 461): »Er hat seinen Mund an der heissen Milch verbrannt; nun bläst er die Dickmilch". Beide Sprichwörter finden sich in persischer Sprache bei Roebuck A collection of Proverbs, das erste Part I, p. 50, N° 379, das zweite p. 42, N° 325 (wo es statt Buttermilch »Wasser" heisst) und P. II, p. 100, N° 614. Roebuck vergleicht damit das englische »A burnt child dreads the fire" (schottisch bei Kelley, Scottish Proverbs, p. 34: »Burn'd bairn fire dreads"), und das italienische »Can' scottato da l'aqua calda ha paura". Auch in Jeannaraki's Ἄσματα κρητικά (p. 293, N° 22) wird das Sprichwort angeführt: »Wer sich am heissen Kürbis verbrannt hat, bläst auch in die saure Milch",

---

[1]) Ein spanisches Sprichwort lautet: Quien del alacran está picado la sombra le espanta (José Coll y Vehi, Los refranes del Quijote, N° 55).

῾Απου̃ κάηκε ᾽ς τὴν κολοκύθα φυσα̃ καὶ τὸ γιαου̃ρτι (türkisch يوغرت), wozu das französische »Chat échaudé craint l'eau froide" angeführt wird. Letzteres findet sich unter andrer Form in der Zeitschrift Melusine (I, 180): »Qui s'est brûlé avec un mets trop chaud souffle sur le mets froid"; auch in Wurzbach's Sprichwörter der Polen (p. 238, No 136) heisst es: »Wer sich an heisser Milch verbrannt hat, bläst kaltes Wasser an". Beide Formen des Sprichwortes finden sich in Rückert's Weisheit des Brahmanen (ed. 1839, T. VI, p. 78, No 60. 61). »Wer sich an heisser Milch einmal verbrannt die Nasen, wird auch die Buttermilch, eh' er sie trinket, blasen" und: »Du sahst die Schlang' einmal, und dein besorgter Blick sieht nun die Schlang' am Weg in jedem alten Strick". No 132 bei Socin (und bei andren von ihm angeführten Autoren) lautet: »Die Wände haben Ohren". Dasselbe Sprichwort findet sich bei Roebuck (I, p. 26, N⁰ 199) in persischer Sprache: ديوار هم كوش دارد. Mit Bezug auf Koheleth, 10, 20, wird nun im Midrasch (Wajikra R., S. 32) der Spruch angeführt: »Der Weg hat Ohren und die Wand hat Ohren (cf. Dukes, Rabbinische Blumenlese, N⁰ 32; bei Socin heisst es »die Wände" (الحيطان لهن اذان); ebenso bei Kazimirski, WB., s. v. حوط während das persische ديوار »die Wand" bedeutet). N⁰ 205 bei Socin (und ähnlich bei Freytag, III, p. 445) lautet: »Jeder Vogel fliegt mit seines Gleichen". Derselbe Spruch findet sich bei Roebuck (P. I, p. 174, N⁰ 682 und p. 324, N⁰ 1655); an letzterer Stelle heisst es: »Die Taube mit der Taube, die Gans mit der Gans, denn die, welche derselben Gattung sind, gehen stets miteinander". Roebuck vergleicht damit das englische: »Birds of a feather flock together". Mit Bezug auf Gen., 28, 9, und Jud., 11, 3, werden im Talmud die Sprüche angeführt: »Jeder Vogel wohnt bei seiner Gattung, und auch der Mensch bei seines Gleichen", sowie: »Nicht umsonst ging der Staar zum Raben, sondern weil er von seiner Art ist" (Buxtorf, Florilegium rabb., p. 336 und Dukes, N⁰ 415). N⁰ 87 bei Socin lautet: »Berge und Berge begegnen sich nicht, aber Menschen und Menschen", جبل مع جبل ما يلتقى آدمى مع آدمى يلتقى. Ein chaldäisches Sprichwort טורא בטורא לא פגע אינש באינש פגע klingt wie eine wörtliche Übersetzung des arabischen; Dukes führt

(p. 18) dasselbe als ein nur mündlich cursirendes an und sagt ferner: »Dieses Sprichwort ist arabischen Ursprungs; es findet sich wörtlich in v. Diez Denkwürdigkeiten von Asien, II, p. 463, N⁰ 21". An letzterer Stelle heisst es nun im Original ähnlich wie bei Socin: جبل بالجبل لا يصل الانسان بالانسان يصل. Persisch findet sich dasselbe bei Roebuck (I, p. 76, No 58), aber in umgekehrter Reihenfolge: ادم بادم مى رسد كوه بكوه نمى رسد. Bei Freytag, II, 902, und bei Lane, s. v. طبّ, werden die Sprüche angeführt: »O Arzt, heile dich selbst!" (يا طبيب طب لنفسك) und »Wenn du ein Arzt bist, so heile zuerst dein Auge." Diesem entspricht das im Midrasch (Ber. R., S. 23) mit Bezug auf Gen., 4, 23—25, angeführte Sprichwort: »O Arzt, heile (zuerst) deine Lahmheit! אסיא אסי חיגרתך. Buxtorf (Lexicon, s. v. אסא, col. 152) vergleicht damit das Luc., 4, 23, angeführte Sprichwort: »Arzt, heile dich selbst (in der syrischen Version ܐܣܝܐ ܐܣܐ ܢܦܫܟ) [1]. Ein andres Sprichwort bei Freytag (I, 517, No 76) lautet: »Der Esel ging fort, um sich Hörner zu suchen, da kehrte er mit abgeschnittenen Ohren zurück. Im Talmud (Sanhedrin, 106ª) wird mit Bezug auf Num. 31, 8 das Sprichwort angeführt: »Das Kameel ging fort, um sich Hörner zu holen; da wurden ihm die Ohren, die es hatte, abgeschnitten. Dukes (N⁰ 198) verweist hierzu auf De Sacy's Ausgabe des Pend-Nameh, woselbst in den Anmerkungen (p. 206) eine ähnliche Fabel aus Anwâri Suheili angeführt wird, vom Esel, welcher ausging, um sich einen Schweif zu suchen, und dem bei dieser Gelegenheit von einem Landmanne die Ohren abgeschnitten wurden, wie denn auch auf die entsprechende Fabel bei Aesop sowie auf Buxtorf's Florilegium, p. 54, verwiesen wird. Die Fabel vom Kameel, das, aus Neid auf den Hirsch, Gott bat, ihm Hörner zu geben, worauf ihm aber Gott die Ohren »stumpffet" und Höcker und unförmliche Gestalt verleiht, findet sich in Kirchhof's Wendunmuth (ed. Österley, Bibliothek des liter. Vereins in Stuttgart, N⁰ 99, p. 282). In den Nachweisungen (p. 164) wird unter

---

1) In den Adagiis des Erasmus (ed. Basil., 1520, p. 427; ed. Francof., 1646, p. 19) wird als Parallele zu „Medice, tibi ipsi medicus esto" der Spruch angeführt: Ἀλλῶν ἰατρὸς αὐτὸς ἕλκεσι βρύων.

andren Parallelstellen auch Pantschatantra, ed. Benfey, I, 602, angeführt.

Bei Burckhardt, N⁰ 87, wird der Spruch angeführt: »Tanze vor dem Affen während seiner Regierung" (bei Freytag, III, 199, »in seiner Zeit") und N⁰ 339: »Bücke dich vor dem nichtswürdigen Affen in seiner Zeit" (in der Zeit seines Glückes). Ein ähnlicher Spruch wird mit Bezug auf Gen., 47, 31, im Talmud (Megillah, 16b) angeführt: »Bücke dich vor dem Fuchse in seiner Zeit" (הוינן דאמרי אינשי תעלא בעידניה סגיד ליה).

»Zwischen Ḥânâ und Bânâ ging unser Bart verloren" (بين حانا وبانا ضاعت لحانا) wird als Sprichwort bei Burckhardt (N⁰ 146), bei Kazimirski (WB., I, 363a) — zugleich mit Hinweisung auf Lafontaine's L'homme entre deux âges — und in etwas verschiedener Fassung bei C. v. Landberg (Proverbes et dictons, I, 216, N⁰ 119) angeführt. Ein Mann entre deux âges war nämlich auch insofern zwischen zwei Lebensaltern, als er zwei Frauen, Ḥânâ und Bânâ, hatte, von denen die eine jung, die andre alt war; die erstere riss ihm alle weissen, die letztere alle schwarzen Haare aus, sodass er kahlköpfig ward. Diese Erzählung findet sich auch im Anwari Suheili (ed. Ouseley, p. ۴۰۴); im Talmud (B. Kamma, 60b) wird sie mit Bezug auf ein Ereigniss als Gleichniss angeführt, mit dem Schlussatze: »So war er hüben und drüben ein Kahlkopf — נמצא קרח מכאן וקרח מכאן —, welche Worte an einer andren Stelle (B. Bathra, 132a) als sprichwörtliche Redensart vorkommen. Dukes, der ebenfalls (N⁰ 598) dieses Sprichwort anführt, verweist auf Notices et extraits, II, 711 fg., woselbst diese Erzählung aus Aesop's Fabeln nach einem MS. angeführt und zugleich auf die Behandlung desselben Gegenstandes bei Phädrus und Lafontaine verwiesen wird.

Auch im Wendunmuth (ib. p. 288) findet sich diese Erzählung [1];

---

1) Der Ausdruck „widerwertige" in dem Satze „und dass er so alt noch nicht erschien, wie ihre widerwertige vorgab", entspricht dem „ihre widerwärtige" bei Luther, 1 Sam., 1. 6, wahrscheinlich die Übersetzung von צָרָה im Texte, welches Wort — als Femin. von צַר „Feind" — „Feindin" — d. h. die Nebenfrau als Nebenbuhlerin — bedeutet. In der Bibel kommt das Wort in letzterer Bedeutung nur an dieser Stelle, im Talmud aber — als terminus technicus für Nebenfrau — mehrmals vor.

unter den Nachweisungen (p. 165) wird auch Benfey, Pantschatantra, I, 602; II, 552 angeführt.

Bei Buxtorf, p. 235, und bei Dukes, N° 531 und N° 532, werden die Sprichwörter angeführt: »Ist der Ochs gefallen, schärfe das Messer — gibt's der Schlächter viele". Bei Ṭanṭawi (Traité de la langue arabe vulgaire, p. 128) findet sich das Sprichwort: »Wenn der Ochs niedergefallen ist, sind viele Messer für ihn da", لما تقع البقرة تكثر سكاكينها (نكثر ist wohl ein Druckfehler) [1].

Bei Freytag (I, 471; II, 735) wird der Spruch angeführt: »Was Gott thut, ist wohlgethan", was also ein ethischer Spruch ist, der keineswegs, wie die meisten andren, zu den Volkssprichwörtern gehört [2]. Auch in den Scholien zu Ḥarîri (p. ٢٣٢) wird aus einem Gedichte Abu Temmam's die Stelle mitgetheilt: »Ertrage mit Geduld den Wechsel des Geschickes, denn Gott thut Nichts, was nicht zum Guten ist" (صبرًا على النائبات صبرًا ما يصنع الله فهو خير). Ein sehr bekannter, im Talmud (Berachoth, 60[b]) angeführter, chaldäischer Spruch lautet: »Alles, was Gott thut, ist zum Guten". Zugleich wird erzählt, dass R. Akiba dazu ermahnte, diesen Spruch — der zugleich in hebräischer Fassung mitgetheilt wird — zu beherzigen und dass sich ihm selbst ein Mal die Gelegenheit darbot, auf die Wahrheit desselben hinzuweisen. Die betreffende Erzählung wird von Dukes (N° 452) mitgetheilt, zugleich deren Bearbeitung in Herder's »Blumenlese". An der Talmudstelle bezieht sich der Spruch auf die Stelle der Mischna (IX, 5, fol. 54[a]), dass man Gott nicht nur für das Gute, sondern auch für das Schlimme danken soll, wozu Job, 1, 21, angeführt und auch Deut., 6, 5 in diesem Sinne gedeutet wird.

Zu den talmudischen Volkssprichwörtern, die namentlich für das Volksthümliche der Hagada sehr charakteristisch sind, finden sich noch anderweitige Parallelen in der arabischen Literatur. Das

---

1) Auch ein spanisches Sprichwort lautet: „Cuando cae la vaca, aguzan los cuchillos".

2) Den Unterschied zwischen dem ethischen Spruche und dem משל הדיוט oder Volkssprichwort — welches letztere weniger Weisheits- als vielmehr Klugheitslehren enthält (wozu die Gnomik des realistischen Sancho Panza im Gegensatz zu dem idealen Don Quijote viele Beispiele liefert) — habe ich ZDMG., XXXI, p. 302, N°. 20 hervorgehoben und zugleich als Belege mehreren talmudische Sprichwörter angeführt.

gilt namentlich von solchen Sprüchen, die sich auf die Zunge (לשון, لسان, persisch زبان), d. h. auf das Reden, beziehen, und den Schaden veranschaulichen, den dasselbe oft bringt. Noch ein eigenthümlicher, hierher gehöriger, Ausdruck findet sich sowohl im talmudischen als auch im arabischen Sprachgebrauch. Die Verleumdung heisst im Talmud »die böse Zunge" oder »die Zunge zum Bösen" (לשון הרע, ähnlich wie עין הרע, »der böse Blick", »der Blick zum Bösen"); daneben besteht noch ein andrer Ausdruck, לישן תליתאי, »die dritte Zunge". Dieser Ausdruck kommt mehrmals vor, wie z. B. Wajikra R., S. 26; M. Tanchuma, ed. Buber, IV, 54[a]; Pesikta d. R. Kahna, 32[a], wozu Buber mehrere Parallelstellen anführt; auch Buxtorf s. v. לשון (col., 1160) führt mehrere Stellen, namentlich aus dem Targum, an. Dieser Ausdruck wird damit erklärt, dass die Verleumdung drei Personen tödte, den Verleumder, den Verleumdeten und den, bei welchem derselbe verleumdet wird. Ganz ähnlich wird im Arabischen der Angeber, Verleumder مُثَلِّث (von ثلث, drei) genannt, weil er drei Personen zu Grunde richtet, sich selbst, den, welchen er verleumdet, und den, bei dem er ihn verleumdet [1]).

Aber auch unter den persischen Sprichwörtern und sprichwörtlichen Redensarten bei Roebuck sind einige, die mit talmudischen Ähnlichkeit haben. Dahin gehört das Sprichwort (Part I, sect. II, p. 131, N° 412): »Der Wechselbrief der Liebenden ist auf das Geweih des Hirsches ausgestellt" (برات عاشقان بر شاخ آهو), d. h. er wird nie honorirt. Es entspricht das der talmudischen Redeweise (Buxtorf und Levy s. v. קרן; Florilegium, p. 18; Dukes, N° 259): »Er hat sein Geld auf die Hörner des Hirsches gelegt (הניח מעותיו על קרן הצבי), d. h. er erhält es nie zurück; es ist verloren. Eine ähnliche Redensart ist die von Aristoteles (Hist. an., IX, 5, 34, ed. Aubert-Wimmer, II, p. 221)

---

1) So wird auch im Midrasch (Wajikra R., S. 33, Anfang; Dukes N° 494) eine kleine Geschichte erzählt, um darzuthun, dass eine gute Zunge (von einem Thiere, als Speise) unter allen guten Dingen das beste, die schlechte hingegen unter den schlechten Dingen das schlechteste sei — כד הוה טב לית טבה מיניה וכד ביש לית ביש מיניה. Derselbe Spruch wird im Namen Lokmân's bei Zamaḫšari (p. ١١٠٣) und Baidâwi (II, p. ١١٣) zu Sur. 31, 11 angeführt.

angeführte griechische: »Wo die Hirsche ihre Geweihe abwerfen (οὗ αἱ ἔλαφοι τὰ κέρατα ἀποβάλλουσιν), d. h. an schwer zugänglichen Plätzen, da die Hirsche an solchen ihre Geweihe hinwerfen. Bei Roebuck wird ferner (ib., p. 167, No 627) der persische Spruch angeführt: »Backe dein Brot, so lange wie der Ofen warm ist; (»Make hay, while the sun shines", fügt Roebuck als Parallele hinzu), ähnlich lautet ein talmudischen Spruch (Sanhedrin, 33; Dukes, N⁰ 12; Florilegium, p. 234): »Dieweil dein Heerd brennt, schneide deinen Kürbis ab und brate ihn". Ein andrer Spruch bei Roebuck (p. 240, No 1105) lautet: »Der Topf der Genossenschaft (شراكت) kommt nie zum Sieden" (Too many cooks spoil the broth); ähnlich im Talmud (Erubin, 3ª; B. Bathra, 24; Dukes N⁰ 588): »Der Topf der Genossen ist weder warm noch kalt" קדרא דשותפי לא קרירא ולא חמימא [1]). In ähnlicher Weisse liesse sich noch bei andren Sprichwörtern die Übereinstimmung nachweisen [2]).

Davon aber ganz abgesehen, berührt sich die jüdische Gnomik mit der arabisch-persischen noch in einem anderen Puncte. Wie die oben angeführten talmudischen Sprüche und Sprichwörter knüpfen noch viele andre an die Bibel an; auch die arabisch-persischen Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten beziehen sich sehr oft auf Bibel- oder Korânstellen, indem biblische Personen — Noah, Abraham, Jakob, Joseph (dieser besonders häufig), Moses, Korah, Salomon, Hiob u. A. — darin vorkommen, wie andrerseits viele Sprüche mit biblischen übereinstimmen. Der Einfluss der heiligen Schriften erstreckt sich also auch auf dieses Literatur-

1) Im Talmud werden die Sprichwörter nie ihrer selbst willen — wie in einer Spruchsammlung — angeführt; es ist immer ein bekanntes Sprichwort, das gelegentlich auf die eine und die andre Sache angewandt wird, zuweilen auf ganz verschiedene Dinge.

2) Auch aus dem Hindustani führt Roebuck (Part II, sect. II, p. 202, N° 82 und p. 203, N° 87) einen Spruch in zwei etwas verschiedenen Versionen an: „Spucke gegen den Himmel (die Sonne), und der Speichel wird auf dein Angesicht fallen"; zugleich wird das entsprechende englische Sprichwort angeführt. Dasselbe existirt nun auch im Französischen („qui crache contre le ciel il lui retombe sur le visage") und wahrscheinlich auch in andren Sprachen. Im Midrasch Kohcleth, 7, 9 (cf. Dukes, N° 366) kommt ebenfalls der Spruch vor: Wer in die Höhe spuckt, dem fällt der Speichel aufs Angesicht (כל דרקיק לעיל על אפיה נפיל).

gebiet, was wiederum — wie alles oben Angeführte — ein Beispiel davon ist, »wie das Wort so wichtig dort war”.

Es liesse sich nachweisen, dass auch das, was in jener Stelle des westöstlichen Divan noch ferner gesagt wird, in gleicher Weise von der jüdischen Literatur gilt; da aber im Folgenden nur von den — auf die biblischen Erzählungen sich beziehenden — Sagen die Rede sein soll, so bleibt das Übrige, als nicht hierher gehörend, besser unberücksichtigt.

Zu erwähnen ist nur noch eine Ähnlichkeit zwischen den jüdischen und den arabischen Schriften — der Anachronismus. Im Talmud herrscht durchaus die Vorstellung, dass Moses zugleich mit dem schriftlichen Gesetze auch die mündliche Erläuterung desselben empfing, die dann von Geschlecht zu Geschlecht überliefert wurde. So werden denn auch alle hervorragenden biblischen Personen zugleich als grosse Schriftgelehrte betrachtet, und wie der oben erwähnte Name יַעְבֵּץ werden auch (Berachoth, 4a, Jalkut Sam., § 131) die Namen דואג האדומי, מפיבשת, כלאב auf ihre halachische Gelehrsamkeit bezogen, wie denn an ersterer Stelle auch David als grosser Schriftgelehrter geschildert wird [1]. So wie es nun aber (Pesachim, 54a, Aboth d. R. Nathan, ed. Schechter, 46a, und an andren Stellen) von der Thora heisst, dass sie schon vor der Weltschöpfung existirte, so wird auch angenommen, dass lange vor der Gesetzgebung auf Sinai die schriftliche wie die mündliche Lehre in der Theorie und in der Praxis vorhanden war, also nicht nur studirt, sondern auch ausgeübt ward. So wird (Bereschith R., S. 63), die Stelle Gen., 25, 22, dahin gedeutet, dass Rebekka im Lehrhause von Sem und Eber anfragte, was das Ungewöhnliche dieser Erscheinung bedeuten solle, wie auch der Plural אהלים in dem Satze (Vs. 27) וְיַעֲקֹב אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֹהָלִים auf Jakob's Thorastudium in diesen Lehrhäusern bezogen wird.

---

1) So wird auch Moëd Katon, 16b, das גִּבּוֹרִים, 2 Sam., 23, 8, גבורות — im Sinne von Grossthaten — gelesen und עדינו העצני auf David und sein verschiednes Benehmen im Lehrhause und in der Schlacht bezogen. Keineswegs ist von einem der Helden David's die Rede, wie Levy (Neuh. W.B., III, 622a, s. v. עדן) meint.

Ebenso befolgte Abraham die Gebote der schriftlichen wie der mündlichen Lehre, wovon später die Rede sein wird.

Was nun die hagadischen Bestandtheile der talmudischen Literatur betrifft, so waren das zumeist öffentliche Vorträge für das grosse Publicum, die, volksthümlich und erbaulich, zugleich erheitern, trösten und erheben sollten. Ein solcher Vortrag wird, zugleich mit Anfang und Schluss, Sabbath, 30[a], mitgetheilt (der populäre Charakter desselben wird von Raschi z. St. hervorgehoben). Wie sehr beliebt diese Vorträge beim Volke waren, ist aus vielen Talmudstellen ersichtlich. So wird (jerus. Talmud, Sota, I, 4, Wajikra R., S. 9, und an andren Stellen) eine sehr hübsche Geschichte von einer Frau erzählt, welche die Vorträge des R. Meïr so gerne hörte, dass sie in Folge ihrer — durch das Anziehende des Vortrags gefesselten — Aufmerksamkeit einst einmal sehr spät nach Hause kam und desshalb von ihrem Manne gescholten ward. An einer andren Stelle (Sota, 40[a]), wird erzählt, dass einst zwei Schriftgelehrte nach einer Stadt kamen und daselbst Vorträge hielten. Der Eine, der halachische Vorträge hielt, fand nur sehr wenige Zuhörer, während der Andre, dessen Vorträge hagadischen Inhalts waren, ein sehr grosses Publicum hatte. Als Jener sich darüber beklagte, tröstete ihn der Andre mit einem Gleichnisse, um ihm darzuthun, dass die halachischen Vorträge, eben weil ernster, gediegner und gehaltvoller als die hagadischen, für das Volk wenig Anziehendes haben. Zu dem volksthümlichen Charakter dieser Vorträge gehörte nun auch, dass man die biblischen Personen ihrer erhabnen Ferne entrückte und sie als der Gegenwart angehörig darstellte. Indem man also das, was einer späteren Zeit angehörte, auf biblische Personen und Ereignisse übertrug, wurde das Erzählte dem Verständnisse näher gerückt und erhielt zugleich etwas Trauliches und Gemüthliches, wie denn überhaupt das gemüthliche Element einen wesentlichen Charakterzug der hagadischen Erzählungen bildet.

In den hagadischen Erzählungen kommen auch heidnische Personen vor, zumeist solche, die dem jüdischen Volke feindselig gegenüberstanden. Bei diesen tritt nun die Individualität ganz und gar in den Hintergrund; aus dem Rahmen von Zeit und Raum

herausgerissen, werden sie verallgemeinert, werden sie zu Typen, Charaktermasken; die Person wird zur persona im ursprünglichen Sinne des lateinischen Wortes. So werden z. B. Haman's Anklagen gegen das jüdische Volk in der Hagada mit vielen neuen Zuthaten bereichert (die verschiednen Varianten finden sich in Buber's »Hagadische Auslegungen — ספרי דאגדתא — des B. Esther", 13[b], 16[a], 34[b], 50[a]); aus den wenigen Worten Haman's wird ein hämisches und lügenhaftes Libell, und zwar beschwert sich Haman über Dinge, die erst in viel späterer Zeit von den Feinden der Juden gegen dieselben geltend gemacht wurden (was bereits Sachs — Beiträge, II, 153 fg. — hervorhebt). Darin liegt nun zugleich auch ein gewisser Humor; wenn nun aber — gewissermassen als Replik auf die Anklage — weiter erzählt wird, dass auf Haman's Verspottung und Verleumdung der jüdischen Festtage hin, Gott zu ihm sagte: »Du klagst die Juden wegen ihrer Festtage an; diese Feste werden fortbestehen, du selbst aber wirst die Veranlassung sein, dass noch ein andres Fest — das heiterste und fröhlichste von allen — hinzukommt", so liegt darin noch weit mehr Humor, wie denn die hagadische Behandlung des Buches Esther — in Talmud und Midrasch — humoristischer ist als die irgend einer andren biblischen Erzählung.

Weit tragischer ist die Darstellung andrer Personen, wie z. B. des Nimrod, Nebukadnezar, Titus, Vespasian, Hadrian, welchen Namen immer das Epitheton הרשע — der Frevler — hinzugefügt wird. Dieses Epitheton ist gleichsam der eigentliche, Allen gemeinsame, Name, wie denn auch der ursprüngliche Name zuweilen appellativisch aufgefasst wird, so נמרד als »Empörer, Rebell" von מרד. Denn auch sie sind Alle Metamorphosen und Metempsychosen einer und derselben Person; Nebukadnezar ist Nimrod II, ein Nimrod redivivus. An einer Talmudstelle (Pesachim, 94[a], 94[b]), ruft so eine Himmelsstimme dem Nebukadnezar zu und beginnt mit der Anrede: »O du Gottloser (רשע), Sohn eines Gottlosen, Sohnessohn des Nimrod, der die ganze Welt zur Empörung gegen Gott aufrief" (שהמריד את כל העולם כולו עליו); an einer andren Stelle (Gittin, 56[b]), ruft wiederum eine Himmelstimme dem Titus zu und nennt ihn: »Gottloser, Sohn eines Gottlosen, Sohnes-

sohn Esau's des Gottlosen", wobei aber wohl auch in Betracht kommmt, dass die Römer als Nachkommen Esau's oder Edom's angesehen werden.

Da nun ferner die tragischen Erzählungen, in denen diese Personen figuriren, vom hagadischen Gewebe umsponnen werden, so verflüchtigen sich die historischen Gestalten im Dämmerlichte der Sage zu lauter Dissolving views.

Bei den Arabern sind Nimrod und Pharaoh insofern typische Personen, als ihre Namen appellativisch gebraucht werden und so auch im Plural vorkommen zur Bezeichnung übermüthiger und ungläubiger Tyrannen. Sie werden auch oft als Beispiele angeführt, um darzuthun, wie Gott derartige Frevler bestrafe; sie leben noch jetzt im Volksmunde fort [1]), sowohl im Sprichworte als in der Volkssage. Die arabische und die jüdische Sage fliessen hier zuweilen ineinander. Da nach talmudischer Anschauung Titus nur ein römischer Nimrod ist, so findet sich die arabische Sage von der Mücke, die Nimrod's Tod verursachte, in der jüdischen Sage als Mücke des Titus vor, wie ich das an einer andren Stelle (ZDMG., XXIII, 625) nachgewiesen habe. Die Mücke des Nimrod hat übrigens eine gewisse Berühmtheit erlangt; sie kommt nicht nur im Sprichworte vor, man weiss sogar ihren Namen, nämlich سُكيتة.

Der Anachronismus bildet aber auch die Grundlage des Ḳorân, da dessen Glaubenssätze so dargestellt werden, dass sie nur als Wiederholung einer uralten Religion erscheinen. Der erste Moslim

---

1) Nimrod's Tod durch eine Mücke wird in den Einleitungsgedichten zum Pend Nameh (ed. De Sacy, p. ١٣) und zum Manṭiḳ At-Ṭair (ed. G. de Tassy, p. 1, Vs. ١٣) und sonst erwähnt. In A. P. Stanley's „Sinai and Palestine" ist unter andren dort erwähnten Volkssagen namentlich die von Pharao und von „Pharao's Bädern" (p. 32. 57 fg.), sehr interessant. Wie Babylon (in der Erinnrung an Nimrod) und andre Orte, über die Gottes Strafgericht ergangen, noch heute von den Arabern gemieden werden, berichtet Wetzstein in Delitzsch's Commentar zu Job (15, 28, p. 165), zugleich auch, dass seltsame Steingruppirungen in der Volkssage ebenfalls als Verwandlungen sündhafter Menschen betrachtet werden. Letzteres auch bei Stanley (p. 153). — Bei Roebuck (Pt. I, S. II, p. 399, N° 2168) lautet ein Sprichwort: „Für jeden Nimrod gibt es eine Mücke" (ähnlich p. 376, N° 2021); ein solches bei Berggren s. v. Pharao (p. 627): „Die Armuth ist die Fessel der Pharaonen."

war Abraham, der auch das Nationalheiligthum in Mekka erbaute (wovon später), und so sind alle biblischen Personen Bekenner des Islâm. Moḥammad selbst wird nicht nur von seinen Vorgängern vorher verkündigt, es wird ihm sogar eine Art Präexistenz zugeschrieben, was namentlich in den späteren Schriften ausführlich dargestellt ist. So wird denn auch im Himmel die Urschrift des Korân (ام الكتاب — Erklär. zu Sur. 13, 39; 43,3) aufbewahrt, und es ist eine mit grosser Leidenschaft bald verfochtne bald bestrittne Ansicht, dass der Ḳorân unerschaffen sei und von Ewigkeit her existire.

Zu dem Anachronismus der Hagada gehört es auch, wenn z. B. die Engel bei der Schöpfung Adam's im Gespräche mit Gott Bibelverse (Ps. 8, 5; 144, 3; Hiob, 41, 25) im Munde führen (ZDMG., XXXI, 225. 231. 232), wenn Gott im Gespräche mit David dessen eigne Worte, Ps. 39, 5, auf ihn anwendet (ib., p. 202; Sabbath, 30[a]), wenn Aschmedai Verse aus Hoseas (4, 11) und den Proverbien (20, 1; 25, 15) anführt (p. 217), wie Salomon die hagadische Erklärung von Num., 23, 22 (p. 220), wenn Noah im Gespräche mit Satan auf Ps. 104, 15, verweist (ib., XLI, 653), wie denn derartige Verwendungen von Bibelstellen unzählige Male vorkommen. Ähnlich werden bei den arabischen Autoren den biblischen Personen Ḳorânverse in den Mund gelegt, oder sie finden sonst Verwendung. In dem Tête-à-tête zwischen Joseph und Zuleikha erscheinen plötzlich von unsichtbarer Hand geschriebne Ḳorânverse an der Wand, um Joseph von der Sünde abzuhalten, wie er auch in den Worten, die er an Zuleikha richtet, Korânstellen (an der ganz ähnlichen Midraschstelle ist es ein Bibelvers) gebraucht (ZDMG., XLIII, 5). So bemerkt auch Zamaḫšari zu Sur. 27, 30 (p. ١٠٢٥), dass Salomon sein Brieflein an die Köningin von Sabâ mit den Worten eröffnete: »Friede mit dem, welcher der rechten Leitung folgt" (السلام على من اتبع الهدى), also eine Ḳorânstelle (Sur. 20, 49), die übrigens auch Moḥammad in den Briefen an verschiedne Könige als Eingang gebraucht [1]), (Abû'l-Fidâ, Leben

---

1) Mit denselben Worten beginnt auch ein Brief des Kaisers von Marokko an Louis XVI (De Sacy, Gramm. arabe, I, p. XVIII).

und Thaten Moḥammad's, ed. Gagnier, p. 94. 95; Sprenger, Leben und Lehre des Mohammad, III, 265 fg.; Krehl, Das Leben des Mohammed, p. 297).

Aber auch das gemüthliche Element ist in den arabischen Sagen vertreten; so z. B. die Sagen über Abraham, den Freund Gottes, wie denn die — später zu erwähnende — Sage von dem Ursprunge dieser Benennung eine der gemüthvollsten ist. Auch die Geschichte Joseph's ist von rührender Gemüthlichkeit. Besonders gemüthlich ist, dass in allen Erzählungen Gott selbst mit den Menschen spricht; in den meisten Fällen ist es übrigens der Engel Gabriel, der immer und überall als Deus ex machina bei der Hand ist. Rührende Züge von kindlicher Pietät kommen übrigens auch in andren Erzählungen vor, in denen nicht von biblischen Personen die Rede ist [1]).

Manche der arabischen Legenden sind jüdischen Ursprunges; andre sind nicht entlehnt, sondern autochthon, wie auch manche Personen ein Sagenkreis umgibt, die zwar in der Bibel erwähnt, aber von der jüdischen Sage weiter nicht berücksichtigt werden, so z. B. Hiob. Die syrischen Legenden, die sich alle auf die Bibel beziehen, haben mehr aus dem Judenthum aufgenommen als die arabischen, deren manche übrigens syrischen Ursprungs sind. Im Folgenden sollen — mit wenigen Ausnahmen — nur solche Sagen berücksichtigt werden, zu denen sich Parallelen nachweisen lassen, und zwar die arabischen Sagen in der Form wie sie — anknüpfend an die im Ḳorân nur flüchtig erwähnten — bei den Commentatoren und den späteren Autoren vorkommen.

ADAM.

Was die Schöpfung Adam's betrifft, so bildet dieselbe den Gegenstand verschiedner Sagen. Im Midrasch (Bereschith R., S. 14)

---

1) Dahin gehören die drei — zusammengehörigen — Erzählungen bei Baiḍâwi zu Sur. 18, 8 (p. ٥٥٥), die auch bei Ḳazwîni (s. v. جبل الرقيم) erzählt werden. Die zweite, in welcher ein Mann (der Erzähler) den bei ihm hinterlassnen Lohn eines Dieners in der Weise anlegte, dass als dieser danach fragte, er ihm denselben vervielfacht wiedergeben konnte, findet sich ähnlich Debarim R., S. 3.

heisst es: »Adam wurde erschaffen (aus der Erde) vom Orte seiner Sühne" (ממקום כפרתו), d. h. an der Stelle des Tempels, an der (später) der Altar stand. Im jerus. Talmud, Nasir, VII, 2, (welche Stelle Zeeb Wolf Einhorn in seinem Commentar zum Midrasch anführt), heisst es: »Gott nahm einen Löffel voll Erde vom Orte des Altars und bildete daraus Adam". In den Pirke R. Eliezer (c. 11) wird erzählt: »Gott nahm Staub von allen vier Enden der Welt, von rother, schwarzer, weisser und brauner Farbe und im Mittelpunkte (טבור) der Erde, an einem reinen Orte, nämlich am Orte des Tempels, erschuf er daraus Adam". Cap. 12 und 20 heisst es, dass Gott den Staub zu Adam's Schöpfung vom Berge Moriah nahm. Im jerus. Targum, Gen., 2, 7, heisst es: »Gott nahm rothen, schwarzen und weissen Staub vom Orte des Tempels und von allen vier Weltgegenden, knetete denselben mit den Wassern der ganzen Welt und erschuf daraus Adam". Im Talmud (Sanhedrin, 38a) wird die Meinung angeführt, dass der Staub, aus dem Adam erschaffen wurde, aus der ganzen Welt gesammelt worden war. Ferner wird erzählt (Bereschith R., S. 8; Aboth d. R. Nathan, ed. Schechter, f. 11b, und an andren in der Wilnaer Ausgabe des Midrasch vorkommenden und von Schechter angeführten Stellen), dass Adam zuerst als lebloser Körper (גולם) erschaffen wurde, dass Gott erst später ihm die Seele einhauchte und dass er mit seiner körperlichen Grösse die ganze Welt erfüllte (unter Anführung von Ps. 139, 5. 16).

Mit Bezug auf die — auch anderswo vorkommende — Vorstellung, dass die Erde, aus welcher Adam gebildet wurde, aus den vier Weltgegenden genommen worden war, so wie darauf, dass seinen Nachkommen in allen vier Weltgegenden zu wohnen bestimmt war, wird bei Cyprian und bei Augustin (Tract. IX. in Joh. ev. c. 11) — welche Autoren Heidegger, Hist. s. patriarch., I, 79, anführt — der Name Adam in die Wörter Ἀνατολή, Δύσις, Ἄρκτος, Μεσημβρία zerlegt, wie ebenso bei Glycas (Annal., ed. Bonn, p. 142). Buxtorf (De abbreviationibus, p. 64) vergleicht damit die im Talmud (Sota, 5a) gegebne Zerlegung des Wortes אדם in אפר, דם, מרה Asche, Blut, Galle).

Was die Erschaffung Eva's betrifft, so heisst es im Midrasch

(Bereschith R., S. 18, S. 45; Debarim R., S. 6) mit Bezug auf ויבן, Gen., 2, 22, dass Gott zuerst überlegt habe (התבונן), aus welchem Gliede Adam's er Eva erschaffen solle; aus dem Kopfe nicht, damit sie nicht stolz werde, und aus ähnlichen Gründen auch nicht aus den andren Gliedern; er erschuf sie also aus der Rippe, weil diese verborgen (צנוע) ist, und damit auch die Frau in der Verborgenheit, keusch, häuslich und zurückgezogen (צנועה) lebe. Dann wird die Feier dieser ersten Hochzeit geschildert, wie 13 (oder 10) Baldachine errichtet wurden und wie die Engel in verschiedner Weise dabei fungirten, und wie die höheren Engel dem Adam aufwarteten (Pesikta d. R. K., 37[a]; M. Tanchuma, ed. Buber, I, 58[b]; Aboth d. R. Nathan, 3[a], und an andren Stellen). An einer Midraschstelle (Ber. R., S. 8; Midr. Koheleth, 6, 10) heisst es, dass die Engel dem Adam göttliche Ehren erweisen wollten, dass aber Gott ihn in Schlaf fallen liess, um ihnen zu zeigen, dass er nur ein Mensch sei.

In den Pirke R. Eliezer (c. 11) heisst es: »Als Adam alle die Geschöpfe sah, die Gott erschaffen hatte, pries er den Schöpfer und sprach: Wie viele sind deiner Werke, o Gott! (Ps. 104, 24), »und als die Geschöpfe *ihn* sahen, wie er dastand, ein Abbild von Gottes Herrlichkeit, da glaubten sie, *er* habe sie erschaffen, und kamen alle herbei, um ihn anzubeten. Da sagte Adam: Vor mir wollt ihr euch niederwerfen? Nicht so! Ich und ihr, wir alle wollen vor Ihm uns niederwerfen, der uns geschaffen. Adam und ihm folgend die Geschöpfe alle sprachen hierauf: Der Ewige regiert, er kleidet sich in Majestät, er gürtet sich mit Macht" u. s. w. (Ps. 93, 1 fg.)

Der Aufenthalt im Paradiese dauerte übrigens nicht lange. An mehreren Stellen (Pesikta d. R. K., 150[b]; Wajikra R., S. 29) wird erzählt, was in jeder der 12 Stunden des sechsten Schöpfungstages geschah, und dass in der letzten, der 12. Stunde, die Vertreibung aus dem Paradiese stattfand, sodass Adam nicht einmal über Nacht in demselben war, worauf die Stelle Ps. 49, 13, bezogen wird: וְאָדָם בִּיקָר בַּל-יָלִין (und Adam blieb nicht über Nacht in seiner Glorie).

Mit der Übertretung des göttlichen Gebots beginnt eine neue

Periode in Adam's Leben; er ist jetzt nicht mehr derselbe wie früher. So lange der Mensch sündenfrei ist — heisst es, Bamidbar R., S. 11; Pesikta d. R. K., 44[b], und an andren Stellen — fürchten sich die Geschöpfe vor ihm; hat er aber gesündigt, so fürchtet *er* die Geschöpfe, wozu unter andren Beispielen auch Adam angeführt wird. Aber auch ausserdem verlor er den früheren Glanz seines Angesichtes und ebenso wurde die Länge seines Körpers auf die von 100 Ellen reducirt (M. Tanchuma, ed. Buber, I, 7[a]; Pesikta d. R. K., 1[b], 44[b], 45[a] und an andren von Buber angeführten Stellen).

Auch die syrischen Autoren behandeln die Schöpfung Adam's. In der Schatzhöhle (ed. Bezold, p. 3 fg., Text., p. ١٤) wird erzählt, dass Gott von jedem der vier Elemente ein sehr kleines Theilchen nahm und daraus Adam bildete, damit Alles, was in der Welt ist, ihm unterthänig sei, und zwar wurde er in Jerusalem erschaffen, an dem Orte der Kreuzigung des Erlösers. Und als die Engel sein herrliches Aussehen gewahrten und dass sein Antlitz gleich war der Kugel der Sonne [1]) wurden sie bewegt von seiner Schönheit. In Jerusalem aber ward Adam zum König, Priester und Propheten gemacht, und dort gab ihm Gott die Herrschaft über alle Geschöpfe, und sie kamen vor Adam, und er gab ihnen Namen, und sie beugten ihr Haupt vor ihm und beteten ihn an und dienten ihm, und auch die Engel beugten die Kniee und beteten ihn an.

Das Haupt der untren Ordnung der Geisterwesen aber wollte Adam nicht anbeten und sprach zu seinen Mächten: »Betet ihn nicht an und preiset ihn nicht mit den Engeln; *ihm* ziemt es, *mich* anzubeten, der ich Feuer und Geist bin, und nicht mir, dass ich den Staub anbete, der aus einem Staubkörnchen geformt ist". Daraufhin ward dieser Empörer, und mit ihm seine Schaar, vom Himmel herabgestürzt — in der zweiten Stunde des sechsten Tages. Und sein Name ward genannt Sâṭânâ, weil er sich abgewandt hatte (von Gott), und Śêdâ, weil er gestürzt wurde, und Daiwâ,

1) In der Pesikta d. R. Kahna (36[b]) und an andren von Buber angeführten Stellen heisst es, die Ferse Adam's verdunkelte die Kugel der Sonne (גלגל חמה).

weil er verloren hat das Kleid seiner Glorie [1]). Adam aber wurde erhöht; er stieg hinauf zum Paradiese unter Jubel und Lobgesang der Engel — das geschah in der dritten Stunde. Darauf folgt die Erzählung von der Erschaffung Eva's.

Der Name Eden wird dahin gedeutet, dass es die heilige Kirche sei, nämlich die Barmherzigkeit Gottes, wie denn auch Adam in den Schooss dieser Barmherzigkeit Gottes aufgenommen ward, worauf die Verse Ps., 90, 1, und 74, 2, bezogen werden. Der Baum des Lebens aber war das Vorbild für das Erlösungskreuz, den eigentlichen Baum des Lebens. In Eden sollte nun Adam dienen, mit priesterlichem Dienste im Lobpreisen, worauf »dass er ihn bebaue und bewahre" (Gen., 2, 15) bezogen wird [2]).

Darauf wird erzählt, wie der Satan in die Schlange fuhr und Eva verleitete, von der verbotnen Frucht zu essen, was sie auch that, wie gleicher Weise Adam. In der neunten Stunde gingen sie in Trauer aus dem Paradies; Gott aber sagte zu Adam, er solle sich nicht grämen, da dereinst zu seiner Erlösung Gottes Sohn herabkommen werde.

Dass Gott zur Bildung von Adam's Körper Erde aus allen vier Weltgegenden nahm und ihn im Mittelpuncte der Erde — da, wo später die Kreuzigung stattfand — erschuf, wird auch im Bienenbuche (p. 15 fg.) erzählt. Dass die Thiere alle sich vor Adam beugten, wird auch im Adamsbuche (p. 34) erwähnt.

Ähnlich wie an der oben angeführten Midraschstelle wird auch bei den syrischen Autoren (De Lagarde, p. 31) der Grund angegeben, wesshalb Gott Eva aus Adam's Rippe erschuf, nämlich desshalb nicht aus seinem Kopfe und auch nicht aus der Erde, damit sie sich nicht die Herrschaft über ihn anmasse, und damit sie demüthig, keusch, schamhaft und züchtig (مستورة) sei, das Gesicht verschleiert und den Kopf verhüllt, wozu die Stelle

---

1) ܫܘܒܚܐ ܕܠܐ ܕܫܘܒܚܐ ܘܠܒܫܐ ܕܠܐ ܕܐܬܠܒܫ ܘܠܒܫܐ ܕܠܐ ܕܐܬܪܘܡ ܠܟܘܡܪܘܬܐ ܕܟܗܢܘܬܐ.

2) In den Pirke R. Eliezer (c. 11) wird die biblische Stelle auf das Studium der Thora bezogen, da beim Paradiese kein Bebauen nöthig war.

1 Cor. 14, 34, angeführt wird. Dasselbe wird — nur etwas ausführlicher — auch im Bienenbuche (p. 22) gesagt.

Bei Ephräm Syrus (p. 31. 133) wird die Strafe Eva's als ihrem Vergehen entsprechend dargestellt. Eva ass von der verbotnen Frucht, weil sie hoffte, durch die zu erlangende Gottähnlichkeit alsdann über Adam herrschen zu können, und erst als sie sah, dass keine Ändrung eintrat, veranlasste sie Adam, auch davon zu essen. Und darum heisst es (Gen., 3, 16): »Nach deinem Manne wirst du Verlangen haben, *er* aber wird über *dich* herrschen" — aber nicht, wie du geglaubt, *du* über *ihn*, und weil du gehofft hast, Gotteskinder zu gebären, darum sollst du mit Schmerzen gebären. Auch dass die Schlange dazu verdammt wurde, ihr ganzes Leben hindurch Staub zu essen, geschah, nach Ephräm, desshalb, weil sie jene Beiden von ihrer himmlischen Beschaffenheit in den Staub hinabgezogen hatte. Dasselbe findet sich auch bei De Lagarde (p. 40 fg.), wo ausserdem noch gesagt wird, Satan habe desshalb seine Verführungskunst an Eva versucht, weil er wusste, dass sie weniger Verstand und Einsicht besitze als Adam. Im Adamsbuche (p. 23) heisst es mit Bezug auf die Schlange: »Sie, die zuvor erhaben gewesen war, war nun niedriger als alle Thiere, auf ihrem Bauche gehend; die vordem die schönste war unter allen Thieren, war jetzt die hässlichste; die vordem gute Dinge gefressen hatte, musste jetzt Staub fressen".

Ähnliches kommt auch in den jüdischen Schriften vor. Zu der Stelle (Gen., 3, 15): »Ich will Feindschaft stiften zwischen dir und der Frau" bemerkt Raschi: »Gott sagte zur Schlange: Du bist als freundlich gesinnt zu Eva gegangen, weil du wusstest, dass Frauen leicht zu überreden sind und dass sie auch ihren Mann überreden werde; darum sollt ihr fortan Feinde sein". Zu Vs. 16, wo Gott zu Eva sagt: »Und er soll über dich herrschen", bemerkt Nachmanides: »Es ist das Maass für Maass" (מדה כנגד מדה); Gott sagte: Dein Mann war dir folgsam, indem er von der Frucht ass; darum soll er in Zukunft dein Herr sein, sodass du *ihm* gehorchen musst". Mit Bezug auf die Schlange heisst es (Ber. R., S. 20): »Gott sagte zu ihr: Du bist Schuld, dass die Menschen, über die Gestorbenen trauernd, gebückt einhergehen;

darum sollst du auf deinem Bauche kriechen, und alsbald stiegen die dienstthuenden Engel hernieder und hieben ihr Vorder- und Hinterfüsse ab". An einer andren Stelle heisst es: »Während es früher (3, 1) von der Schlange hiess עָרוּם מִכֹּל — dass sie klüger war als alle Thiere — heisst es jetzt (Vs. 14) אָרוּר מִכֹּל — dass sie allein verflucht sein solle unter allen Thieren —" (ibid., S. 42).

Im jerus. Targum zu Gen., 3, 14, sagt Gott zur Schlange: »... Auf deinem Bauche sollst du einhergehen und deine Füsse sollen dir abgehauen werden, und deine Haut soll alle sieben Jahre dir abgezogen werden [zur Strafe dafür, sagt der Commentar zum Targum, dass Adam eine andre Haut, als die frühere war, bekam], und tödtliches Gift soll in deinem Munde sein, und Staub sollst du essen all dein Leben lang". Im Midrasch לקח טוב (ed. Buber, I, 13b) heisst es: »Die Schlange war Schuld, dass die Menschen zum Staub zurückkehren; darum ward der Staub ihre Nahrung" [1]).

Im Ḳorân (Sur. 2, 32; 7, 10 fg.; 15, 26 fg.; 17, 63 fg.; 18, 48 fg.; 20, 115 fg.; 38, 71 fg.) sagt Gott zu den Engeln, sie sollten sich vor Adam niederwerfen (als Zeichen der Huldigung. Die Commentatoren vergleichen damit das sich Niederwerfen der Brüder Joseph's vor diesem Sur., 12, 101). Das thun dieselben auch, mit Ausnahme des Satans (ابليس), der als Grund angibt, dass er sich nicht vor Einem niederwerfen wolle, der aus Lehm erschaffen wurde, während er selbst aus Feuer erschaffen worden sei, woraufhin er verbannt wird. In den jüdischen Schriften findet sich Nichts der Art — wie das bereits Geiger in seiner Preisschrift (p. 100) bemerkt —; der Ḳorân folgt also der syrischen Sage. Namentlich entspricht die Antwort Satans dem, was er an der oben angeführ-

---

1) Nach dem Adamsbuche (p. 23) wurde der Schlange erst später die Sprache genommen, während sie früher reden konnte. Dazu bemerkt Dillmann (p. 138, N. 16): „Dass die Schlange früher zahm und vierfüssig gewesen, lehren viele der älteren Väter nach dem Vorgange der Juden (Jos., Ant., 1, 1, 4) und Josephus schon erkennt ihr in ihrem früheren Zustand auch die Sprachfähigkeit zu". In andren Schriften — auch im Buch der Jubiläen — findet sich die Ansicht ausgesprochen, dass ursprünglich *alle* Thiere sprechen konnten (cf. ZDMG., XXXI, 242. 243).

ten Stelle der Schatzhöhle als Grund seiner Weigrung angibt.

Die Schlange, die in der biblischen Erzählung Adam und Eva zur Übertretung des göttlichen Gebots verleitet, wird in den jüdischen Schriften keineswegs mit Satan in Verbindung gebracht. Nur in den Pirke R. Eliezer (c. 13 und c. 14) heisst es, dass Sammael (also Satan) mit seinem Anhange herniederstieg und dass er die Schlange, die das Aussehen eines Kameels hatte, bestieg, um sie als Medium zu gebrauchen, sodass Alles, was die Schlange sagte, Einflüstrungen des Satans waren. Zur Strafe dafür wurde Sammael mit seiner Schaar vom Himmel hinabgestürzt; der Schlange wurden die Füsse abgehauen; ferner wurde sie dazu verurtheilt, dass sie unter Schmerzen alle sieben Jahre die Haut wechsle und dass sie tödtliches Gift im Munde habe. Aber Alles das, was hier von Satan = Sammael erzählt wird, findet sich sonst nirgends; wahrscheinlich ist die ganze Erzählung — wie noch manches Andre in den Pirke R. Eliezer — dem Inhalte nach arabischen Ursprungs, wenn auch die Form eine jüdische ist.

Die Stellen aus Eisenmenger (I, 822) aber, auf welche von Bohlen (zu Gen., 3, 1) hindeutet, als Beweis dafür, dass die Identifizirung der Schlange mit Satan eine jüdische Ansicht sei — diese Stellen sind durchaus späteren kabbalistischen Schriften von geringem Werthe entnommen.

An den verschiednen Korânstellen, in denen von der Verführung Adam's und seiner Frau (die Letztere ist namenlos) die Rede ist (Sur., 2, 34; 7, 19 fg.; 20, 118 fg.) wird die Schlange gar nicht erwähnt; der Satan (الشيطان) ist der Verführer. Da nun aber die Frage entstand, wieso derselbe in's Paradies gelangen konnte, nachdem Gott ihn fortgejagt hatte (Sur. 2, 34; 7, 19; 38, 78), so bemerkt Zamaḫśarî zu Sur., 2, 34 (p. ٦٩), dass er sich im Munde der Schlange versteckte und mit ihr das Paradies betrat, während Baiḍâwî ausser dieser noch andre Erklärungen anführt. Der Korân folgt also hier nicht der jüdischen, sondern der syrisch-christlichen Sage.

Da nun von Adam mehrere Male im Korân die Rede ist, so beschäftigt sich auch die spätere arabische Sage vielfach mit ihm.

Bei Ṭabarî (Annal., I, ٨٧); Ibn el-Aṯîr (I, ٢٠) und Masʿûdî

(Pariser Ausg., I, 51 fg.) wird erzählt, dass, als Gott Adam erschaffen wollte, er den Engel Gabriël entsandte, um Staub von der Erde zu holen, die Erde aber weigerte sich dessen und sprach: »Ich rufe Gott gegen dich um Hülfe an" (اعوذ بالله منك); dasselbe wiederholte sich bei Michael, und erst als Gott den Todesengel sandte, da schwur dieser, er würde nicht zurückkehren ohne den Willen seines Herrn vollzogen zu haben, worauf die Erde nachgab. Er nahm nun von der Oberfläche (اديم, woher der Name Adam, wie oben) der Erde weissen, schwarzen und rothen Staub, und daher kommt es, dass die Menschen verschiedner Farbe sind.

Bei Masʿûdî heisst es ferner (mit Bezugnahme auf Sur., 15, 26), 80 Jahre lang sei Adam als unförmlicher Klotz da gelegen, darauf habe ihm Gott menschliche Gestalt, aber ohne Seele, verliehen, in welchem Zustande er 120 Jahre lang blieb [1]). Daraus blies ihm Gott den Lebensodem ein, aber bevor dieser seinen ganzen Körper erfüllte, wollte er sich schon erheben, und darum heisst es im Ḳorân: »Der Mensch ist hastig erschaffen worden" (خلق الانسان عجولا). Als nun aber der göttliche Lebenshauch ihn ganz erfüllte, nieste Adam; da sagte Gott zu ihm: »Sprich: Gepriesen sei Gott! und möge Gott dir gnädig sein, o Adam!"

Die hier angeführte Ḳorânstelle kommt unter zwei etwas verschiednen Formen vor; Sur. 17, 12 heisst es: »وكان الانسان عجولا", Sur. 21, 38: »خلق الانسان من عجل." Zur ersten Stelle bemerkt Baiḍâwî, dass Adam, ehe er noch ganz vom Lebensodem erfüllt war, sich erhob, aber gleich darauf niederfiel. Dasselbe bemerkt Zamaḫśarî (p. ٨٠٣) zur zweiten Stelle, und ausserdem führt er eine Erklärung an, wonach Adam, sobald er nur sehen konnte, Gelüste nach den Früchten des Paradieses hatte. Mit Bezug auf Sur. 17, 12 f., heisst es bei Ṭabarî (I, ٩٦, ١١٩), dass Adam, als der Lebenshauch erst in einen Theil seines Körpers eingedrungen war, zu Gott sagte: »O Herr, beeile dich, damit du noch vor Sonnenuntergang fertig wirst!" Ferner wird — nach verschiednen Versionen — bei Ṭabarî (p. ٩٦, ٩٨, ١٥٩) und Ibn el-Aṯîr (I, ٢١) er-

---

1) Cf. westöstlichen Divan, ed. v. Loeper, p. 14 (Buch des Sängers, N° 8), „Hans Adam war ein Erdenkloss" u. s. w.

zählt, dass Adam, als der göttliche Lebenshauch in seinen Kopf eindrang, zu niesen anfing. Da sagten die Engel zu ihm (nach andrer Meinung sagte es Gott selbst): »Sprich: Gepriesen sei Gott!" Da sagte Adam: »Gepriesen sei Gott, der Herr der Welten!" Darauf antwortete ihm Gott: »Dein Herr sei dir gnädig, o Adam!" Alsdann forderte Gott Adam auf, die Engel zu begrüssen; das that er nun, indem er zu ihnen sagte: »Friede über euch" (السلام عليكم) worauf sie erwiederten: »Über dich komme Friede und Gottes Barmherzigkeit" (also gemäss der Vorschrift, Sur. 4, 88, den Friedensgruss noch freundlicher zu beantworten, wozu die Commentatoren mehrere Beispiele anführen). Darauf sagte Gott zu Adam: »Das soll fortan deine und deiner Nachkommen Begrüssung sein".

Das oben erwähnte »Gepriesen sei Gott!" kommt in eigenthümlicher Verbindung bei den Syrern vor. Die syrischen Autoren behaupten nämlich, das Syrische sei die ursprüngliche Sprache gewesen, so z. B. Abû'l-Farağ, Chron. syr., p. 5. 9; Hist. dyn., p. 9. 16. 24 (auch im Talmud — Sanhedrin, 38[b] — heisst es; Adam habe Aramäisch gesprochen — אדם הראשון בלשון ארמי ספר —). Bei de Lagarde (p. 91) wird das »Eine Sprache und einerlei Rede" (Gen., 11, 1) auf die syrische Sprache bezogen. Dafür wird als Beweis beigebracht, dass, als Adam nieste, Gott ihn lehrte zu sagen ܢܫܬܒܚ ܫܡܟ ܐܠܗܐ, d. h. »Dein Name sei gepriesen, o Gott". Das sei also syrisch gewesen; folglich war die syrische Sprache die ursprüngliche und erste Sprache.

In den jüdischen Schriften wird ferner — mit Anknüpfung an Gen., 5, 1 — erzählt, Gott habe Adam alle zukünftigen Geschlechter mit den hervorragenden Männern derselben gezeigt (Bereschith R., S. 24; Aboth d. R. Nathan, c. 31, ed. Schechter, 46[a], und an anderen Stellen). Im Midrasch zu Num., 7, 79 (Bamidbar R., S. 14) heisst es (gemäss der oben erwähnten Deutung all dieser Zahlen), die hier vorkommende Zahl 70 entspreche den 70 Jahren, die Adam von seinem Leben abziehen liess, um sie dem König David zu schenken. In den Pirke R. Eliezer (c. 19) erzählt Adam, Gott habe ihm den König David gezeigt, und da habe er demselben 70 Jahre seines Lebens geschenkt, worauf Ps. 61, 7, bezogen wird. Im Jalkut (Gen., § 41) wird zugleich erzählt, Adam

habe hierüber eine Schenkungsurkunde ausgestellt, die ausser ihm Gott und der Engel Metatron unterzeichneten.

Bei Ṭabarî (I, ١٥٩ fg.) wird — wie gewöhnlich in mehreren Versionen — ebenfalls erzählt, dass Gott dem Adam alle kommenden Geschlechter mit allen Propheten gezeigt habe, darunter auch David. Als Adam erfuhr, dass demselben nur eine kurze Lebensfrist bestimmt sei, bat er Gott, ihm 40 Jahre *seines* Lebens zu schenken; Gott stellte hierauf eine Urkunde aus, welche die Engel als Zeugen unterschrieben. Als nun später der Todesengel zu Adam kam, um seine Seele zu nehmen, sagte Adam: »Meine Zeit ist noch nicht um; ich habe noch 40 Jahre zu leben". Da zeigte ihm der Todesengel die Urkunde. Dasselbe findet sich auch bei Ibn el-Aṯîr (p. ٣٧). Bei Ṭabarî wird gleichzeitig ein hierauf bezüglicher Spruch Moḥammad's angeführt: »Adam war vergesslich, und so sind es auch seine Nachkommen; Adam leugnete ab, und das thun auch seine Nachkommen".

Was die Erschaffung Eva's betrifft, so wird mit Bezugnahme auf Sur. 2, 33, von Ṭabarî (p. ١٠٩) und Ibn el-Aṯîr (p. ٣٤) erzählt: Als Adam aus dem Schlafe erwachte, sah er zu seinen Häupten sitzend eine Frau, die Gott aus seiner Seite erschaffen hatte. Er fragte sie: »Wer bist du?" Sie antwortete: »Ich bin eine Frau". »Und wozu wurdest du erschaffen?" »Damit du bei mir wohnen sollst". (لتسكن الىّ). Darauf fragten ihn die Engel, wie sie heissen solle. Adam antwortete: »حوّا, denn aus einem Lebenden wurde sie erschaffen »(bei Ṭabarî: لانها خلقت من شى حى; bei Ibn el-Aṯîr: لانها خلقت من حى). Ferner wird die Meinung angeführt, Eva habe dem Adam, um ihn trunken zu machen, Wein und dann erst von der verbotnen Frucht gegeben, was aber für unwahrscheinlich erklärt wird, da im Ḳorân vom Weine des Paradieses gesagt werde, dass er nicht berausche — لا فيه غول — (Sur. 37, 46).

Dass Eva dem Adam Wein zu trinken gab, sagt auch der Midrasch (Ber. R., S. 19; Bamidbar R., S. 10); an andren Stellen wird die Meinung angeführt, dass die Frucht des verbotnen Baumes selbst die Frucht des Weinstocks — also Trauben — war; nach Andrer Meinung waren es Feigen, nach Andren Weizen,

der damals am Baume wuchs (Ber. R., S. 15; Berachoth, 40[a], und an den Parallelstellen). Dieselbe Verschiedenheit der Meinungen wird auch von den Commentatoren zu Sur. 2, 33, erwähnt, ebenso von den Syrern (De Lagarde, p. 34, Z. 25 fg.), bei welchen ausser Weizen, Feigen, Weintrauben auch die Banane (ثمرة الموز) genannt wird, welche Meinungen aber alle für irrig erklärt werden, weil nämlich Adam und Eva damals noch geistige Wesen (روحانيين) waren, also weder assen noch tranken.

Dass Adam, wie in den oben angeführten Schriften gesagt wird, an demselben Tage aus dem Paradiese vertrieben wurde, an dem er erschaffen worden war, wird auch von Tabarî (p. ٥٣, ١١١) und Ibn el-Aṯîr (p. ٣٩) erzählt, wie ebenso, dass seine ursprüngliche Körperlänge später verkürzt wurde. Nach seiner Vertreibung aus den Paradiese war nämlich sein Verbannungsort die Insel Serendib — oder der Berg auf derselben — woselbst noch später die Spur seines Fusses, ohngefähr 70 Ellen lang, sichtbar war (Ṭabarî, p. ١٢٠ fg.; Ibn el-Aṯîr, p. ٢٧ fg.; Masʿûdî, I, 59; Jâḳût s. v. سرنديب, III, ٨٣; Ḳazwînî I, ١٦٨; viele nichtarabische Autoren bei Fabricius, cod. pseud. V. T., 2 ed., I, 30, II, 30 fg.). Wenn Adam auf dem Berge stand — heisst es ferner bei Ṭabarî und Ibn el-Aṯîr — berührte er mit dem Haupte den Himmel und hörte den Lobgesang der Engel; diese baten Gott, Adam's Länge zu verkürzen, worauf sie auf 60 Ellen reducirt wurde. Als Adam sich hierüber sowie über manches Andre gegen Gott beklagte, ward ihm die Antwort: Alles das hast du selbst dir zugefügt, o Adam!

Im Talmud (Erubin 18[b]) wird erzählt, dass Adam aus Trauer 130 Jahre lang fastete und ebenso lang sich von Eva fern hielt. In den Pirke R. Eliezer (c. 20) heisst es, dass er im Flusse Gichon gebadet und sieben Wochen lang gefastet habe, bis sein Körper gleich einem Siebe war; darauf bat er Gott um Vergebung, und Gott nahm seine Reue gnädig an.

Bei Ṭabarî (p. ١٢٢) und Ibn el-Aṯîr (p. ٣٩) wird erzählt, dass Gott zu Adam sagte, er sollte das heilige Haus (die Kaʿba) bauen und dasselbe umwandeln, und dass Gabriel ihm den Weg zeigte und ihn die Ceremonien der Wallfahrt lehrte, was auch von Jâḳût (s. v. الكعبة, IV, ٢٨٠) und Baiḍâwî (zu Sur. 3, 90) erzählt wird.

Ferner wird erzählt, dass Adam und Eva 40 Tage lang fasteten und dass Adam sich 100 Jahre lang von Eva fern hielt, und dass Gott diese Busse annahm (unter Anführung von Sur. 2, 35; 7, 22).

In den jüdischen Schriften wird erzählt: Das am ersten Schöpfungstage erschaffene Licht leuchtete von Adam's Erschaffung an 36 Stunden hindurch, 12 Stunden am sechsten Tage und 24 Stunden am Sabbath. Als beim Ausgange des Sabbath die Finsterniss hereinbrach, fürchtete sich Adam vor der Widerkehr der Schlange (hier zugleich das Symbol des Dunkels und des Todes); da liess Gott ihn zwei Steine finden; diese schlug er aneinander, bis Feuer heraussprang (Pesachim, 54a; T. jerus., Berachoth, VIII, 6; Bereschith R., S. 11 und 12). Ḥamza Iṣfahâni (ed. Gottwald, p. ٨۴) erzählt, ein gelehrter Jude in Bagdad, Namens Zidkiah, habe ihm nach jüdischen Schriften mitgetheilt, dass Gott Adam in der dritten, Eva in der sechsten Stunde des sechsten Tages erschaffen und ihnen das كنعادن (גן עדן) — جنّة عدن fügt Ḥamza erläuternd hinzu — zum Aufenthalte angewiesen habe. In der neunten Stunde vertrieb sie Gott aus dem Paradiese und wies ihnen den heiligen Berg als Aufenthaltsort an; darauf schickte er ihnen einen Engel, der Adam die Feldarbeit, das Säen, Dreschen, Mahlen, Sieben, Eva aber das Weben, Spinnen, Kneten und Brotbacken lehrte. Bei Jâḳût (I, ١٠٢) heisst es s. v. ابو قبيس, dass von dem so genannten Berge (in der Nähe Mekka's) Adam die beiden zur Feuererzeugung nothwendigen Reibhölzer (مرختان, eigentlich heisst die eine Holzart مرخ, die andre عفار) hergenommen und damit Feuer entzündet habe. In der 21. Abhandlung der lauteren Brüder (ed. Dieterici, p. ٢٣, p. ٩١) wird ebenfalls erwähnt, dass Adam und Eva nach ihrer Vertreibung aus dem Paradiese ganz hilflos gewesen seien, und da habe Gott sich ihrer erbarmt und ihnen einen Engel gesandt, der sie in allem zum Feldbau wie zur Bekleidung Erforderlichen unterrichtete.

Die Sendung eines Engels zu diesem Zwecke erzählt auch — wie gewöhnlich nach verschiednen Versionen — Ṭabarî (p. ١٢٨) sowie Ibn el-Aṯîr (p. ٢٨) und Jaḳûbî (p. ٣). Bei den beiden ersteren Autoren bringt Gabriel dem Adam einen kleinen Sack mit Weizen; auf die Frage Adam's, was dass sei, antwortete er ihm: »Das ist

die Frucht, die dich aus dem Paradiese vertrieben hat". Darauf zeigte er ihm, wie er den Weizen säen solle; Gott liess denselben alsbald reif hervorschiessen, und so lehrte ihn Gabriel alles zur Brotbereitung Erforderliche; auch brachte er einen Ochsen herbei, um mit demselben zu pflügen (auf welche Mühsal das فتشقى, Sur. 20, 115, bezogen wird). Unter den Dingen, die dem Adam vom Himmel gesandt wurden, wird ferner Hammer, Amboss und Zange erwähnt; es erinnert das an eine Talmudstelle (Pirke Aboth, V, 6; Aboth d. R. Nathan, 48ª, und an andren Stellen), in welcher auch die erste Zange zu den Dingen gerechnet wird, die nach Vollendung der Schöpfung, in der Dämmrung des Freitagabends, nachträglich erschaffen wurden. Bei Ṭabarî wird ausserdem noch gewähnt, dass Gabriel Adam die Erzeugung des Feuers aus Stein und Eisen gelehrt habe — also nicht die, auch Sur. 36, 80; 56, 71, erwähnte, Feuererzeugung aus den beiden Hölzern زند und زندة. Im Adamsbuche (p. 45) sendet Gott einen Engel zu Adam und Eva, um sie zu unterrichten, wie sie aus Fellen Kleider machen sollten; ferner (p. 58 fg.) gibt Gott dem Adam Weisheit in sein Herz, dass er ans Weizen Brot machen konnte.

Mit Bezug auf Kain und Abel heisst es in den jüdischen Schriften, dass zugleich mit Kain eine und zugleich mit Abel zwei Zwillingsschwestern geboren wurden und dass diese zweite Schwester Abel's der Gegenstand des Streites zwischen beiden Brüdern war, wessen Frau sie nämlich sein sollte; Kain behauptete, sie gehöre ihm als dem Erstgebornen, während Abel geltend machte, dass sie *seine* Zwillings- (oder Drillings-) Schwester sei (Bereschith R., S. 22, S. 61, und an andren Stellen). Das eigentlich überflüssige, doppelte את Gen., 4, 2 wird — auch im jerus. Targum und bei Raschi z. St. — auf diese Schwestern bezogen (im Sinne von »mit" wie an andren Stellen). Anderswo, wie Jebamoth, 62ª, und Pirke R. Eliezer, c. 21, hat jeder nur Eine Zwillingsschwester; an letzterer Stelle heisst es, dass Abel's Schwester, die zugleich seine Frau, sehr schön war, sodass Kain desshalb — ausser dem Neide über die Annahme seines Opfers — den Abel beneidete und sich vornahm ihn zu tödten und sich seine Frau anzueignen.

Die Nichtannahme von Kain's Opfer wird im Midrasch Lekach

tobh (I, 15a) und an andren, von Buber angeführten, Stellen, damit motivirt, dass Kain die schlechtesten Früchte darbrachte — weil es nämlich nicht wie sonst heisst מראשית פרי האדמה — während Abel das Beste seiner Heerden opferte. Wie es im M. Lekach tobh ferner heisst, gab sich die Annahme des Opfers darin kund, dass Feuer vom Himmel herabfiel und es verzehrte, was, wie Buber z. St. bemerkt, sich auch bei Raschi zu Gen. 4, 4, im Sefer hajaschar und in der Übersetzung der LXX findet (Letzteres ist ein Irrthum, es heisst nur: Καὶ ἐπεῖδεν ὁ θεὸς ἐπὶ Ἄβελ κ. τ. λ.).

Bei Ṭabarî (p. ١٣٧ fg.) und Ibn el-Aṯîr (p. ٣٠ fg.) werden ebenfalls die Zwillingsschwestern erwähnt; nur wird zugleich erzählt, dass Ḳâbîl (neben dieser Form wird auch قابين und قين angeführt) und seine Schwester während des Aufenthaltes im Paradiese geboren wurden, Abel und seine Schwester aber nach der Vertreibung aus demselben. Nach dem Wunsche Adam's sollte nun Jeder die Zwillingsschwester seines Bruders heirathen, Abel — oder Hâbîl — also die Schwester Kain's; nun war aber Letztere von grosser Schönheit und so wollte Kain sie zur Frau, indem er zugleich geltend machte, dass er und seine Zwillingsschwester Paradieseskinder — d. h. im Paradies geboren — seien, er also auf dieselbe grösseres Anrecht habe. Mit Bezug auf das Sur. 5, 30, erwähnte Opfer heisst es ferner, dass Adam, um den Streit zu schlichten, seine beiden Söhne aufforderte, dass Jeder ein Opfer bringen, und dass derjenige, dessen Opfer angenommen würde, die Zwillingschwester Kain's heirathen solle; hierauf brachte der Hirte (Abel) das Beste seiner Heerde dar, der Ackerbauer (Kain) das Schlechteste seiner Bodenerzeugnisse; alsbald fiel weisses Feuer vom Himmel herab und verzehrte das Opfer Abel's, während das Kain's unberührt blieb, was, nach der Meinung Einiger, der eigentliche Grund seines Hasses gegen Abel war, und nicht die Schwester. Ausserdem wird aber (Ṭabarî, p. ١٤٣) die Meinung angeführt, dass die Sur. 5, 30, erwähnten Brüder gar nicht die Söhne Adam's gewesen seien (im Ḳorân werden wie gewöhnlich keine Namen genannt), dass vielmehr unter den ابنى آدم Menschensöhne, d. h. Israeliten aus späterer Zeit, gemeint seien. Dieselbe Ansicht wird übrigens

auch von Baiḍâwî z. St. (I, ۲٥۴ fg.) angeführt, zugleich unter Hinweisung auf das كتبنا على بنى اسرائل, Vs. 35. Bei Ṭabarî und Ibn el-Aṯîr wird nun ferner das mitgetheilt, was nach vollbrachter That Gott zu Kain sagte, und zwar entspricht diese Darstellung der Stelle Gen. 4, 9—16.

Auch Masʿûdî (I, 62 fg.) erzählt, dass Eva, zugleich mit einem Sohne, den sie قاين nannte, eine Tochter gebar, der sie den Namen لوبدا gab, und dass sie später abermals Zwillinge gebar, nämlich Hâbîl und seine Schwester اقليميا, und dass, wie die Schriftbesitzer (اهل الكتاب) erzählen, Jeder der Brüder die Zwillingsschwester des Andren zur Frau nehmen sollte. Darauf folgt die Erzählung vom Opfer und vom Brudermord, und dass die Thiere von den Menschen die Grausamkeit gelernt (was auch in der 21. Abhandlung der lauteren Brüder (ed. Dieterici, p. ۹v fg.) vom Anwalte der Thiere gesagt wird). Bei Jâkûbî dessen Darstellung (p. ۴) der Hauptsache nach mit den früher erwähnten übereinstimmt, heist die zugleich mit Ḳâbîl geborne Tochter لوبدا (oder لوبيدا), die Zwillingsschwester Hâbîl's aber اقليما.

Abû'l-Fidâ (Hist. anteisl., p. 12) erzählt zunächst, dass Ḳâbîl — der auch Ḳain genannt werde — seinen Bruder Hâbîl aus Neid darüber getödtet habe, weil Gott dessen Opfer, aber nicht das seine, angenommen; nach Andrer Meinung aber habe Jeder eine Zwillingsschwester gehabt, und Adam wollte, dass die Hâbîl's die Frau des Ḳain, und die des Letzteren die Frau Hâbîl's sein solle. Das wollte aber Ḳain nicht, da seine Schwester die schönere war, und so erschlug er seinen Bruder und entfloh mit seiner eignen Zwillingsschwester. Abû'l-Fidâ gibt übrigens Ibn el-Aṯîr als seine Quelle an.

Bei Eutychius (Ann., I, 14) wird erzählt, dass Adam und Eva in der neunten Stunde des Freitags (يوم الجمعة) aus dem Paradiese nach einem Berge Indiens verbannt wurden, und dass hier Eva Zwillinge, einen Sohn und eine Tochter, gebar, die sie Ḳain und Azrûn (ازرون) nannte. Dasselbe wiederholte sich später, wobei sie den Knaben Hâbîl, das Mädchen Owain, griechisch Laphura (اوين وبالرومى لفورا) nannte. Auch hier soll Ḳain Hâbîl's Schwester heirathen, weigert sich aber dessen. Adam fordert nun Beide auf, auf dem Gipfel des heiligen Berges Opfer darzubringen. So wie

Hâbîl, so wollte auch Ḳain das Beste und Auserlesenste opfern; während sie aber zum Gipfel des Berges emporstiegen, fuhr Satan in Ḳain und gab ihm den Gedanken ein, seinen Bruder — seiner Schwester Azrûn wegen — zu tödten. Desshalb wurde sein Opfer nicht angenommen, und da dieses seinen Neid gegen Hâbîl nur noch vermehrte, so erschlug er ihn beim Herabsteigen vom Berge.

Mit dem hier Erwähnten der Hauptsache nach übereinstimmend ist das, was im Namen von Joh. Crysostomus, Ephräm Syrus und Andren bei Lagarde (p. 48 fg.) angeführt wird. Die Zwillingsschwester Kain's heisst hier ازرون, nach Andren سلميث, die des Hâbîl لبود, nach Andren اوين. Noch mehr Ähnlichkeit mit der Stelle des Eutychius hat die Erzählung in der »Schatzhöhle" (p. 8, Text, p. ٣٦), woselbst die Schwester Kain's Lebhâdhâ, die Abel's Kelîma genannt wird; im christlichen Adamsbuche heisst Erstere Luva, Letztere Aklejam (p. 67. 68), wozu Dillmann (p. 139, N. 52) noch andre Varianten anführt. Das קלמנה im Schalscheleth hakabbala ist — wie noch vieles Andre in demselben Capitel — wahrscheinlich einem nichtjüdischen Buche entnommen.

Bei Lagarde (p. 52, Z. 21 fg.) heisst es ferner, dass verschiedne Meinungen darüber herrschen, mit welchem Werkzeuge Kain seinen Bruder getödtet habe. Mit Bezug auf dieselbe Frage werden auch im Midrasch (Bereschith R., S. 22) drei verschiedne Meinungen angeführt; gleichzeitig wird die Frage aufgeworfen. wer Abel begraben habe und dahin beantwortet, dass die Vögel des Himmels und die reinen Thiere ihn begruben. Nach einer Erzählung in einzelnen jüdischen Schriften: im M. Tanchuma zu Gen. 4, 14 (d. h. in dem längst gedruckten, nicht in dem von Buber edirten); Raschi zu Gen. 4, 23; Jalkut, Gen. § 38; Sefer hajaschar (ed. Ven., 10^b); Gedaljah Ibn Jachja im Schalscheleth hakabbala (ed. Ven., 92^b) wurde auch Kain — wenn auch nicht in vorsätzlicher Weise — getödtet, und zwar durch Lamech. Dieser, welcher der siebenten Generation nach Adam angehörte (so nur im M. Tanchuma), war blind; wenn er auf die Jagd ging, führte ihn sein Sohn, ein Knabe. Wenn dieser ein wildes Thier erblickte, sagte er es seinem Vater und lenkte dessen Hand mit dem Bogen nach der richtigen Stelle hin. Dasselbe geschah nun

auch eines Tages; Lamech schoss und traf das vermeintliche Thier. Als sie näher hinzu traten, sagte der Knabe: »Das ist ein Mensch, mit einem Horn auf der Stirne" (nach Ber. R., S. 22, war das Gen. 4, 15, erwähnte Zeichen an Kain's Stirne ein Horn). Da rief Lamech aus: »Weh mir, das ist mein Urgrossvater Kain!" Verzweiflungsvoll schlug er die Hände aneinander; unglücklicher Weise traf er dabei seinen Sohn, der todt niederstürzte. Auf dieses Ereigniss werden die Worte Lamech's an seine Frauen (Gen. 4, 23) bezogen; der »Mann" ist Kain, das »Kind" ist sein eigner Sohn.

Wie aus Lénormant (Les origines de l'histoire, I, 188) zu ersehen, findet sich diese Erzählung auch bei Hieronymus (ep. 26 ad Damasium). Wenn übrigens Lénormant ferner sagt; »Le fameux Raschi donne à ce sujet une histoire complète", so ist das (wie auch die allgemeine, daran geknüpfte Bemerkung) insofern unrichtig, als Raschi alle hagadischen Erklärungen, die er giebt, andren Schriften entnommen hat (während die einfachen Erklärungen — לפי פשוטו — in der Regel ihm selbst angehören). So führt z. B. Raschi zu dem vorhergehenden נוד (Vs. 16) die Erklärung an: Es heisst ארץ נוד, weil überall, wohin Kain ging, die Erde erbebte und die Geschöpfe zu einander sagten: »Entfernt euch von Dem da; er hat seinen Bruder erschlagen", was sich im M. Tanchuma z. St. findet, wie Ber. R., S. 22, die Thiere ihn tödten wollen (ähnlich Ephräm Syr. bei Lagarde, p. 54).

Dieselbe Erzählung findet sich nun auch bei den syrischen und arabischen Autoren, zunächst bei Lagarde (p. 57, Z. 25 fg.), woselbst die Stelle Gen. 4, 23. 24, angeführt und die Worte Lamech's übersetzt werden: .... denn ich habe einen Mann getödtet, indem ich ihn traf und einen Knaben durch das Zusammenschlagen meiner Hände (انى قتلت رجلا بشدختى [تفسيرها بضربتى] وغلاما بتصفيق يدى). Zur Erklärung werden die Worte des Ephräm Syrus angeführt, welcher, wie an den oben erwähnten Stellen, erzählt, wie Lamech zuerst Kain, dann seinen Sohn Tubalkain (dieser wird auch bei Raschi und Jalkut genannt) getödtet habe, worauf sich die Worte in Vs. 23 beziehen. Ebenso findet sich die Erzählung — aber ohne Beziehung auf die Worte Lamech's — in der Schatzhöhle (p. 11 fg., Text, p. ۲۸) und im christlichen

Adamsbuch, p. 85, wozu Dillmann, p. 140, N. 75, noch einige Parallelstellen anführt, darunter Glycas, Annal., p. 118, und Gedalja Ibn Jachja im Schalscheleth hakabbala, ed. Ven., 92[b].

Von diesen Darstellungen verschieden und zugleich kürzer ist die Erzählung bei Eutychius (Annal. I, 22). Hier heisst es, dass Kain, der nirgends lange an einem Orte bleiben konnte, da er in steter Autregung war, im Walde umherirrte. Der siebente seiner Nachkommen, Lamech, der ein Hirte war, schoss einst zum Spiel (وهو يلعب) Pfeile ab; einer derselben traf Kain ins Herz, der so den Tod fand.

Bei Ṭabarî (I, ١٤٤) und Ibn el-Aṯîr (I, ٣٢) wird die Erzählung von Kain's Tödtung daran angeknüpft, dass Adam zu ihm sagte, er solle von dannen gehen, indem er zugleich den Fluch über ihn aussprach, in Angst und Furcht vor Jedem umherzuirren. Der Blinde, der ihn tödtete und dessen Name nicht genannt wird, war Kain's eigner Sohn, der, nachdem er — wie in den obigen Erzählungen — seinen Vater Kain und dann seinen eignen Sohn getödtet hatte, ausrief: »Weh mir, ich habe meinen Vater durch einen Schuss, meinen Sohn durch einen Schlag getödtet! »Bei Jaḳûbî (p. ٩) heisst es ganz kurz, dass in den Tagen des Enosch Kain der Verfluchte getödtet wurde, indem der blinde Lamech (لملك) einen Stein nach ihm warf, der ihm den Kopf zerschmetterte.

Von den Nachkommen des Kain ist in den jüdischen Schriften wenig die Rede. Nur mit Bezug auf יבל und יובל (Gen., 4, 21) führt Raschi einen Midrasch an, wonach der Erstere Häuser für den Götzendienst errichtete, der Letztere auf den von ihm erfundenen Musikinstrumenten zu Ehren der Abgötter spielte. Der darauf folgende Name תובל קין wird Bereschith R., S. 23, dahin gedeutet, dass er die Sünde Kain's verschärft habe (eigentlich »gewürzt", vom talmudischen תבלין Gewürze, תבל würzen), da er für den Mord auch die Werkzeuge erfand. Der an derselben Stelle vorkommende Name seiner Schwester נעמה wird — nach einer Meinung — dahin gedeutet, dass sie zu Ehren der Götter das Tamburin lieblich ertönen liess (מנעמת בתוף לעבודה זרה). Ähnlich ist die Übersetzung des jerus. Targum Gen., 4, 22, היא הות מרת קינין וזמרין, sie war Meisterin in Gesang und Spiel

(in Gesängen und Liedern, zu denen stets die musikalische Begleitung gehörte). Unter קינין sind keineswegs Klagelieder zu verstehen, wie Levy s. v. מרתא (Chald. W.B., II, 65) übersetzt; dieses קינין entspricht vielmehr dem in Gesen. Thes. s. v. קין (p. 1207[a]) angeführten syr. ܩܝܢܬܐ, sonus musicus, 1 Cor., 14, 7, canticum quodvis . . . . spec. lugubre. Insbesondre kommt bei קינין in Betracht, was ferner aus Abû'l-Farag̀ (Hist. dyn., p. 9) angeführt wird, dass man sagt, die Töchter Kain's hätten die ersten Musikinstrumente verfertigt und zu denselben gesungen, wesshalb im Syrischen der Gesang قينة heisst.

Diese Stelle des Abû'l-Farag̀ ist schon desshalb bemerkenswerth, weil sie in Zusammenhang steht mit dem, was Abû'l-Farag̀ und die syrischen Autoren überhaupt von den Töchtern Kain's und den Söhnen des Seth erzählen, und zwar sehr ausführlich und in sehr drastischer Weise. Die Sethiten wohnten nämlich auf dem heiligen Berge, allwo sie ein abgeschiednes, gottseliges Leben führten; dort auch hörten sie die Stimmen der Engel und stimmten in ihre Lobgesänge mit ein. Später aber — in den Tagen des Jared — hörten sie den verführerischen Gesang der Töchter der Kainiten, die in der Ebene, am Fuss des Berges, wohnten, und dieser verlockte sie — anfangs 100, denen nach und nach Andre folgten — vom heiligen Berge hinabzusteigen, und als sie die Töchter der Kainiten sahen, schön an Gestalt und schamlos enthüllt, entbrannten sie in sündiger Liebe und vermischten sich mit ihnen (Das christl. Adamsbuch, p. 82 fg., p. 93 fg.; Schatzhöhle, p. 10 fg.; Text, p. ٥٨ fg.; De Lagarde, Materialien etc., II, 60. 64; Eutychius, Annal., I, 21. 26).

In allen diesen Darstellungen spielen Satan und die — zum Theil von den Dämonen erfundenen — Musikinstrumente eine sehr hervorragende Rolle. Bei Cedrenus (ed. Bonn, I, 19) heisst es, dass der Berg, auf dem die Sethiten wohnten, von ihnen Ἑρμών genannt wurde, weil sie sich gegenseitig verbindlich machten und verschworen, sich den Töchtern der Kainiten hinzugeben (also von חרם, cf. Ges. Thes. s. v. חרמון, p. 521[b]); Ἀζαήλ (עזאל, עזאזל, cf. Ges. Thes. s. v., p. 1012) ist derjenige ihrer Anführer, der sie lehrt, die Werkzeuge des Krieges zu verfertigen, Metalle

auszugraben, während Andre sie lehrten, den Körper zu schmücken und zu verschönern, sowie Edelsteine und Farben zu gebrauchen. Bei Syncellus (ed. Bonn, p. 20) heisst ihr Anführer Σεμιαζᾶς, bei Abû'l-Faraǵ (Chron. syr., p. 4) Samiasus (ܫܡܝܐܙܘܣ der in den jüdischen Schriften gewöhnlich zugleich mit עזאל genannte שמחזאי).

Bei De Lagarde (p. 57, Z. 6 fg.) heisst es mit Bezug auf die Gen., 4, 20 fg., genannten Jabal, Jubal, Tubalkain, Naamah, Jabal habe die Werkzeuge der Unterhaltung und Fröhlichkeit (عدة اللهو والطرب) erfunden, und dass Jubal, Jabal und Tubalkain indem sie auf den verschiednen — einzeln aufgezählten — Musikinstrumenten spielten, zu Leichtfertigkeit und Unzucht die Veranlassung gaben; Naamah aber war die erste, die sich in Seide kleidete, die Hände aneinanderschlagend tanzte, sich die Haare flocht, Hände und Gesicht roth färbte und schminkte, wie sie auch das Augenzwinkern und die Fingersprache zuerst anwandte. Ähnliches kommt auch in andren Schriften vor.

Die Gen., 6, 2. 4, erwähnten בְּנֵי הָאֱלֹהִים werden nämlich insgemein auf die Sethiten, die בְּנוֹת הָאָדָם auf die Töchter der Kainiten bezogen (Das christl. Adamsbuch, p. 140, Note 70). Diese Erklärung gibt auch Ephräm Syrus (Opp., II, 477) und bei Lagarde (p. 65, Z. 22) wird in dessen Namen angeführt, dass die Söhne des Seth und des Enosch 900 Jahre lang (bis zu ihrer Entartung) Söhne Gottes genannt wurden. Im Vorhergehenden (Z. 19) wird die Stelle Gen., 6, 4, mit den Worten wiedergegeben: وجبابرة كانوا فى تلك الايام على الارض وفيها. بعد ايضا لان بنى الوهيم دخلوا الى بنات الناس وولدن لهم جبابرة الخ. Eutychius, I, 26, substituirt die Töchter Kain's den (Gen., 6, 2, genannten) Töchtern der Menschen, indem er sagt: وفى التوراة يقول ان بنى الله ويسمون بنى الوهيم لما نظروا الى بنات قاين حسنات نزلوا اليهم فكانوا منهم الجبابرة. Mehrfach wird auch die Ansicht erwähnt, dass unter den Bnê Elohim die (gefallenen) Engel gemeint seien, was aber unrichtig wäre (Lagarde, p. 65, Z. 8 fg.; Eutychius I, 26; Adamsbuch, p. 100). Letztere Ansicht findet sich mehrfach in den jüdischen Schriften ausgesprochen; so werden Niddah, 61[a] (cf. Raschi z. St.) als

Nachkommen der gefallenen Engel שמחזאי und עזאל erwähnt, und ebenso im Jalkut (Gen., § 44). In den Pirke R. Eliezer (c. 22) wird — ähnlich wie an den oben erwähnten Stellen — die zügellose Unzucht der Kainiten erwähnt, und zwar mit Bezug auf Gen., 6, 5. Hierauf heisst es ferner: Als die vom heiligen Himmelsorte gefallenen Engel die Töchter Kain's sahen, schamlos enthüllt und die Augen buhlerisch mit Stibium geschminkt, gingen sie ihnen nach und nahmen sich Frauen aus ihnen, wie es heisst (Gen., 6, 2): Und die Söhne Gottes sahen die Töchter der Menschen u. s. w. Mit Bezug auf die Vs. 4 genannten נפלים heisst es ferner: Von ihnen stammen die riesigen, gottlosen, räuberischen und mörderischen ענקים, wie es heisst (Num., 13, 33): Dort auch sahen wir die Nephilim, die Söhne des Anak. (Dass aus der Verbindung der Sethiten mit den Kainitinnen Riesen — جبابرة — hervorgingen, wird auch in den oben erwähnten Schriften gesagt). Ibn Esra zu Gen., 6, 2, führt mehrere Erklärungen des בני האלהים an, darunter auch die, dass damit die Söhne des Seth, und mit den בנות האדם die Töchter Kain's gemeint seien. Auch Nachmanides z. St. meint, es sei wohl möglich, dass Adam, Seth und Enosch wegen ihrer Gottähnlichkeit בני האלהים genannt werden, gibt aber doch der (oben erwähnten) Erklärung der Pirke R. Eliezer den Vorzug. Im Schalscheleth hakabbalah (ed. Ven., f. 92[b]) heisst es: »Seth gebot seinen Kindern, sich von den Nachkommen Kain's fern zu halten; das thaten sie auch sieben Generationen hindurch, dann aber gesellten sie sich zu jenen, und aus dieser Verbindung gingen die Anakim hervor, die alles Böse thaten, bis das Mabbul sie vertilgte"; allein diese Stelle, die auch Heidegger (De historia sacra patriarcharum exercitationes, ed. 1729, I, 138) anführt, ist ohne Zweifel dem Supplementum chronicorum des Jakob Phil. Bergomensis (ed. 1535, f. 8[a]) entnommen, welches Buch Ibn Jachja (f. 4[b]) unter den von ihm benutzten nichtjüdischen Schriften erwähnt. Dass die allgemein herrschende Unzucht die eigentliche Veranlassung der Sintfluth war, wird in den jüdischen Schriften mehrfach hervorgehoben. So wird (T. jerus., Sota, I, 5; Bereschith R., S. 26; Wajikra R., S. 23) der Satz aufgestellt, dass Unzucht und Buhlerei stets durch allgemeine

Vertilgung bestraft werde; an den beiden letzteren Stellen heisst es mit Bezug auf Gen., 6, 2. 7: Alles erträgt Gott mit Langmuth, nur die Unzucht nicht. Dennoch aber ward — nach andren Stellen — dem verderbten Geschlecht eine Frist zur Busse und Bessrung gewährt; die Gen., 6, 3, erwähnten 120 Jahre werden von Onkelos, Raschi und Nachmanides z. St. in diesem Sinne aufgefasst. Dieselbe Auffassung findet sich auch bei den christlichen Schriftstellern. So heisst es bei Lagarde (p. 66, 1) im Namen des Ephräm Syrus mit Bezug auf die Stelle: »Und ihre Tage sollen sein 120 Jahre (Gen., 6, 3)": Gott sagte dieses im Ärger und Zorn (برجز وغضب, Ersteres das syr. ܪܘܓܙܐ, Zorn) über die Söhne Kain's und die Bnê Elohim, denn als Noah den Bau der Arche anfing bis zu ihrer Vollendung dauerte es 120 Jahre, und das sollte eine Frist (ميعاد) für sie sein. Darauf heisst es ferner, dass diese Frist auf 100 Jahre reducirt wurde (denn nach der vorhergehenden Stelle, 5, 32, war Noah damals 500 Jahre alt, während er beim Einbrechen der Fluth (Gen., 7, 6) 600 Jahre zählte), weil die Kainiten und Sethiten bei ihrer zuchtlosen Lebensweise verharrten und durchaus keine Lust zur Busse und Umkehr an den Tag legten. Auch bei Glycas (ed. Bonn, p. 237) heisst es mit Bezug auf die Stelle; Ἔσονται δὲ αἱ ἡμέραι αὐτῶν ἔτη ρκ', dass die 120 Jahre eine Frist zur Umkehr sein sollten, von welcher aber 20 Jahre abgezogen wurden, da vorauszusehen war, dass die Gottlosen, die während der 100 Jahre keine Busse thaten, auch in den noch übrigen 20 Jahren sich nicht bessern würden.

Auch bei Ṭabarî (I, ١٦٧ fg.) werden — mehr oder weniger entstellt — die biblischen Namen Jabal, Jubal, Tubalkain erwähnt und zugleich wird — wie gewöhnlich in verschiednen Versionen — erzählt, wie die Sethiten ursprünglich auf einem Berge, die Kainiten in der Ebne wohnten, wie aber der verfüherische Klang der, von den Letzteren erfundenen, Musikinstrumente (welche einzeln aufgezählt werden) die Sethiten verlockte — trotzdem dass bereits Adam ihnen geboten, sich von den Söhnen Kain's fern zu halten — von dem Berge zu den Töchtern der Kainiten hinabzusteigen, die sehr schön waren, aber ausserdem sich mit Augen-

schminke noch schöner zu machen suchten, und wie sie sich dem Weintrinken und dem zuchtlosen Leben ergaben. Als Belegstelle wird mehrmals Sur. 33, 33, angeführt, woselbst die Frauen (Moḥammad's) ermahnt werden, häuslich zu sein und nicht, wie in alter Zeit, ihren Schmuck zur Schau zu tragen, was Baiḍâwî (II, ١٢٨) dahin erklärt, dass damit die Zeit zwischen Adam und Noah, oder die, in welcher Abraham geboren wurde, gemeint sei; denn damals pflegten die Frauen Perlengeschmeide zu tragen und sich damit auf der Strasse den Männern zu zeigen. Unter Andrem wird auch erzählt, dass der Satan den Menschen eine Art Hirtenpfeife brachte, die in ganz wunderbaren Tönen erklang, und dass das Gebahren der Kainiten — die als Riesen und gottlose Menschen (جبابرة فراعنة) geschildert werden — die eigentliche Veranlassung der grossen Fluth war.

Dasselbe wird — nur kürzer nnd eigentlich mehr als blosse, nicht sehr glaubwürdige, Sage — auch bei Ibn el-Atîr (I, ٤١) erzählt.

Jaḳûbî der ebenfalls (p. ٧) erzählt, wie in den Tagen des Jared die Sethiten das beschworne Bündniss brachen und vom Berge hinabstiegen und sich mit den Töchtern der Kain vermischten, erwähnt als die Veranlassung hierzu, dass Satan von Jabal und Tubalkain Besitz nahm und sie das Verfertigen von Musikinstrumenten lehrte, die einzeln aufgezählt werden, und deren Töne die Sethiten verlockten, vom Berge hinabzusteigen. Das Übrige entspricht der Darstellung bei Eutychius, im christlichen Adamsbuche und in der Schatzhöhle.

Als Begräbnissort Adam's wird in den jüdischen Schriften Hebron genannt, indem das קִרְיַת אַרְבַּע, Gen., 23, 2; Jos., 14, 15, als Stadt der vier Personen — oder Paare — gedeutet wird, zu denen auch Adam gehört (Erubin, 53ᵃ; Ber. R., S. 58; Pirke R. Eliezer, c. 20; cf. Wagenseil, Sota, p. 289; das Citat bei Heidegger, I, 105, ist ingenau). Bei Ephräm Syrus (p. 171) heisst es, Adam sei auf dem Berge Moriah begraben worden, an dem Orte, wo später die Erlösung der Welt stattfand. Bei Abû'l-Farağ (Hist. dyn., p. 14. 15) wird Adam da begraben, wo später Jerusalem gebaut wurde. Dass Adam im Mittelpunkte der Erde (Golgatha) begraben

worden sei, wird in der Schatzhöhle (p. 9. 26 fg.) und im christlichen Adamsbuche (p. 109 fg.) erzählt. Zu letzterer Stelle führt Dillmann (p. 142, N. 118) noch mehrere andre Autoren an und sagt, mit Berufung auf einige derselben, die Sage scheine nicht ursprünglich jüdisch, sondern christlich gewesen zu sein, und dass sie von den Juden aus sich in der ganzen christlichen Kirche verbreitete. Allein in den — oben angeführten — jüdischen Schriften heisst es nur, dass die Erde aus der Adam geschaffen wurde, dem Orte des Tempels entnommen war, während Hebron als die Stätte seines Begräbnisses gilt. Auch bei Maimonides (Mischne Thora, Ḥ. Beth habechirah, II, 2) — welche Stelle Fabricius, p. 73 und 90 mittheilt — wird als Überlieferung angeführt, dass der Ort, wo später der Tempel erbaut wurde, auch der Ort war, aus dem Adam erschaffen wurde, wozu die (oben erwähnten) Worte des Midrasch angeführt werden: ממקום כפרתו נברא, vom Orte seiner Sühne wurde er erschaffen. Wenn es bei Dillmann nun ferner heisst: »Schon weitergebildet ist die Sage dann im Clem. Aeth. dahin, dass Adam auf Golgotha geschaffen und erst von da aus in das Paradies versetzt sei, womit zu vergleichen ist eine Stelle aus dem B. Juchasin bei Fabric., S. 90" (es ist das die erwähnte Stelle des Maimonides), so scheint vielmehr diese Form der Sage die ursprüngliche zu sein, da sie der jüdischen entspricht.

Auch Hieronymus führt die erwähnte Erklärung von קרית ארבע an und widerspricht der Ansicht, dass Adam auf dem Calvarienberg begraben worden sei; die einzelnen Stellen: Quaest. hebr. Gen., 23, 2; De situ et nominibus locor. Hebr., ed. Vall., III, 130; Matth., 27, 33; ep. ad Ephesos, 5, 14, werden von Wagenseil (l. c., p 293) angeführt.

Bei Eutychius (I, 18), im Adamsbuche (p. 31. 80 fg.) und in der Schatzhöhle (p. 8, Text, p. ٣٢) ist die Rede von der »Schatzhöhle", in welcher Adam wohnte und wo er auch (bis zur Überführung nach Golgatha) begraben war. Diese Schatzhöhle (مغارة الكنوز) wird als Grabstätte Adam's auch von Jaḳûbî (p. ٥ und 11) erwähnt. Bei Ibn el-Aṯîr (I, ٣٨) heisst es: »Man sagt, dass Adam in einer Höhle des (obenerwähnten) Berges أبي قبيس begraben worden sei". Im Namen des Ibn ʿAbbâs wird ferner erwähnt, dass,

als Noah aus der Arche hinausging er Adam in Jerusalem beisetzte, was ähnlich von den angeführten christlichen Autoren erzählt wird.

NOAH.

Noah wird im Ḳorân — wie das auch Geiger (Was hat Mohammed u. s. w., p. 109 fg.) hervorhebt — sehr oft erwähnt, weil er, nach der Darstellung in den jüdischen Schriften, seine Zeitgenossen zur Busse ermahnte, diese aber ihn verspotteten; er war insofern ein Vorbild Moḥammad's, der mit seiner Lehre ein ähnliches Schicksal hatte. Bei den späteren arabischen Autoren findet sich nun noch manches andre zur Geschichte Noah's Gehörige, das ähnlich in den jüdischen Schriften vorkommt. Bei Ṭabarî (I, ١٨٥ fg.) wird erzählt, dass Noah 120 Jahre lang seine Zeitgenossen zur Bessrung ihres Lebenswandels ermahnt habe (auch in den jüdischen Schriften — z. B. M. Lekach tobh, ed. Buber, p. 36 — heisst es, dass Noah 120 Jahre lang an der Arche baute), dass diese aber spottend sich darüber wunderten, dass er auf dem festen Lande ein Schiff zimmre, worauf denn — nach Sur. 11, 40 — die Antwort Noah's angeführt wird: »Ihr lacht über uns, zuletzt aber werden wir über euch lachen". Bei Ibn el-Aṯîr (I, ٤٩) machen sie sich darüber lustig, dass er, früher ein Prophet, jetzt auf einmal ein Zimmermann geworden sei.

Bei De Lagarde (p. 72, Z. 29 fg.) wird erzählt, dass Gott dem Noah befahl, eine Glocke (ناقوس) zu machen und mit derselben dreimal des Tags zu läuten, zur Versammlung und zur Entlassung der Werkleute, Morgens, Mittags und Abends, was er auch that. Wenn sich alsdann zu ihm die Söhne Kain's und die Bnê Elohim versammelten, ermahnte er sie, und sagte ihnen, dass eine Fluth kommen werde zur Vertilgung der Frevler; sie hörten aber nicht auf ihn. Dasselbe wird auch bei Eutychius (p. 37), in der Schatzhöhle (p. 17, Text, p. ٧٤) und im Adamsbuche (p. 99) erzählt; an letzterer Stelle ist es eine Trompete, mit welcher Noah dreimal des Tags blies zum Signal für die Werkmeister; als er

ihnen aber die grosse Fluth verkündete, lachten sie und sagten: »Der Alte da faselt; wie sollten Wasser auf die Berge kommen?"

Mit Bezug auf die Sintfluth heisst es in den jüdischen Schriften (Bereschith R., S. 33; Pirke R. Eliezer, c. 23; Jalkut, Gen., § 57), dass das heilige Land von ihr verschont blieb; auch in der Schatzhöhle (p. 23, Text, p. ٩٨) und ähnlich bei Lagarde (p. 78) und im Adamsbuche (p. 106) wird erzählt, dass das Wasser der Sintfluth, als es an die Grenzen des Paradieses kam, umkehrte. Ähnlich heisst es bei Ṭabarî (I, ١٩٢), Ibn el-Aṯîr (I, ٥٢) und Jaḳûbî (p. ١٢), dass die Fluth nicht in das Gebiet von Mekka (حرم) kam, sondern dasselbe siebenmal umkreiste.

Auch Og, König von Basan, blieb von der Sintfluth verschont. Wie in Pirke R. Eliezer (c. 23) erzählt wird, schwur er dem Noah, ihm und seinen Nachkommen ewig dienstbar sein zu wollen; daraufhin räumte ihm Noah einen Platz im Gitterwerk ausserhalb der Arche ein und reichte ihm seine tägliche Speise durch eine Öffnung. Auch im Talmud (Niddah, 61[a]) wird das הַפָּלִיט, Gen., 14, 13, auf Og bezogen, der ein »Entronnener" genannt wird, weil er dem Mabbul entging. Og und Sichon waren nämlich Brüder und stammten von שמחזאי, einem der gefallenen Engel ab. Diese Erklärung des Wortes פליט gibt — neben der einfachen als »Flüchtling" — auch Raschi z. St. Auch im jerus. Targum zu Gen., 14, 13, und zu Deut., 3, 11, heisst es von Og dem Riesen, dass er von der Sintfluth gerettet wurde, indem er auf dem Dache der Arche einen Platz bekam. Bei Ṭabarî (I, ١٩٢) und bei Ibn el-Aṯîr (I, ٥١) wird als jüdische Sage (فيما زعم اهل التورية) erwähnt, dass ausser Noah und seiner Familie auch عوج بن اعنق am Leben blieb. Auch V. Hammer-Purgstall führt (ZDMG., IX, 384) eine arabische sprichwörtliche Redensart an: »Der Stock des Riesen Udsch" (von dem sich derselbe nie trennte), dem die Sintfluth bis an die Knöchel ging. In der Note hierzu wird auf den Ḳâmûs s. v. عوج und auf andre Stellen verwiesen. Im Journal asiatique (1838, Juin, p. 504) wird von Fresnel eine seltsame Sage aus später Zeit mitgetheilt, wonach der Riese Audj (d. h. Og, König von Basan), der König des Riesengeschlechtes der Amalekiter, der Sohn einer Schwester Noah's war, der seinen Oheim um

1500 Jahre überlebte, da er später von Moses getödtet wurde (welche Identität auch die jüdische Sage annimmt: Bamidbar R., S. 19, Ende; Midrasch Tanchuma, ed. Buber, IV, f. 65[b]; jerus. Targum zu Num., 21, 34).

Ausser Og erlangte noch Jemand ausnahmsweise Eintritt in die Arche — der Satan. Ibn el-Aṯîr erzählt nämlich (I, ٥.): »Der Esel war es, der zuletzt in die Arche einging; als er zur Hälfte drinnen war, hängte sich Iblîs an seinen Schweif, und er zögerte, weiter zu gehen, selbst als Noah ihm befahl, hereinzukommen. Darauf sagte Noah: So tritt ein, und wäre auch der Satan mit dir. Kaum war ihm das Wort entfahren, da trat der Esel ein und mit ihm Satan. Da sagte Noah zu Letzterem: Wer hat dich geheissen, herein zu kommen, Feind Gottes? Du selbst, antwortete er, hast du nicht gesagt: »Tritt ein und wäre auch der Satan mit dir? Da liess ihn Noah da". Unmittelbar darauf (p. ٥١) wird erzählt: »Als dem Noah befohlen worden war, die Thiere in die Arche zu bringen, da sagte er: O Herr, was soll ich anfangen mit dem Löwen und dem Stier, mit der Ziege und dem Wolfe, mit dem Vogel und der Katze? Da ward ihm die Antwort: Er, der die gegenseitige Feindschaft in sie gelegt, er wird sie auch an das gesellige Zusammenleben gewöhnen. Darauf ergriff den Löwen ein hitziges Fieber, und er hatte so viel mit sich selbst zu thun, dass er die andren Thiere in Ruhe liess". Auch im Talmud (Sanhedrin, 108[b]) heisst es, dass die Speisung der Thiere dem Noah grosse Sorge machte. Mit Bezug auf den Löwen wird erzählt, dass derselbe in ein hitziges Fieber (אישתא) verfiel, dessen Hitze ihn sättigte, sodass er keiner andren Nahrung bedurfte.

An der bereits erwähnten Stelle des Bereschith R. (S. 33), woselbst es heisst, dass Palästina von der Fluth verschont blieb, wird zugleich erwähnt, dass die Taube das Ölblatt vom Ölberge (הר המשחה, auch im Targum jerus. zu Gen., 8, 11, מן טור משחא) geholt habe. Auch Ephräm Syrus (bei Lagarde, 80, 22 fg.) sagt, dass die Taube von Noah am Freitag Morgen ausgeschickt wurde, dass sie um die Mittagszeit nach dem Olberg bei Jerusalem kam und dort drei Ölblätter pflückte. Mit diesen drei Blättern im Schnabel kehrte sie Abends zurück. Als Noah sie mit

den drei Ölblüttern erblickte, frente er sich sehr, dankte Gott und sprach zur Taube: Gesegnet seiest die im Himmel und auf Erden und gesegnet seien deine Nachkommen auf ewig — darauf nahm er sie in die Arche und gab ihr zu essen. Dass aber die Taube die Ölblätter gerade vom Ölberge holte, das wird, wie alles Andre, typisch gedeutet.

Dass es nur bei der Taube (Gen. 8, 8) und nicht beim Raben heisst, Noah habe sie von sich (מאתו) weggeschickt, wird, Sanhedrin, 108b, darauf bezogen, dass die reinen Vögel gerne bei den Frommen wohnen. Mit Bezug auf den ausgesandten Raben heisst es in Pirke R. Eliezer (c. 23): »Noah sandte den Raben aus, um zu erfahren, wie es in der Welt aussehe; der Rabe ging, fand aber die Leiche eines Menschen auf einer Bergspitze; er verweilte bei derselben, um davon zu essen, und brachte keine Botschaft zurück.” Dasselbe wird auch bei Jaʿḳûbî (p. ١٣) als Grund seines Aubleibens angegeben. Bei Ṭabarî (I, ١٨٨) wird ebenfalls erzählt (und zwar ist es der von Jesus momentan zum Leben erwerkte Cham, Sohn Noah's, der das berichtet), dass ein Aas den Raben an der rechtzeitigen Rückkehr verhindert habe, und dass Noah über ihn den Fluch aussprach, Furcht vor den Menschen zu haben, wesshalb der Rabe nie zahm wird. Als er darauf die Taube ausschickte, und diese mit einem Ölblatte im Munde und mit Koth an den Füssen zurückkehrte, da erbat er für sie von Gott ein grünes Halsband und segnete sie, dass sie zu den Menschen Zutrauen haben solle und in Gemeinschaft mit ihnen lebe; und seit jener Zeit lebt die Taube bei den Menschen.

Statt des וַיֵּצֵא יָצוֹא וָשׁוֹב, Gen., 8, 7, haben die LXX: Καὶ ἐξελθὼν οὐκ ἀνέστρεψεν ἕως τοῦ ξηρανθῆναι τὸ ὕδωρ ἀπὸ τῆς γῆς. (Bemerkenswerth ist, dass Glycas, Annal., p. 239, Z. 14, es dem Josephus zum Vorwurf macht, er widerspreche der mosaischen Erzählung, indem er sage, der Rabe sei zurückgekehrt, während Moses erzähle: καὶ οὐχ ὑπέστρεψεν ὁ κόραξ κ. τ. λ.); ebenso übersetzt die Peschito: ܘܢܦܩ ܡܦܩ ܘܠܐ ܗܦܟ, und auch in der von De Lagarde veröffentlichten arabischen Übersetzung des Pentateuchs (Materialien etc., I, 8, 7) heisst es: وارسل الغراب فخرج فلم يرجع حتى يبست الارض وذهب الماء عن وجه الارض, also immer

in dem Sinne, dass der Rabe *nicht* zurückkehrte. Ebenso heisst es bei Lagarde (II, 78, 31) als Übersetzung derselben Stelle: وارسل الغراب لينظر ان كان انقطع الماء ولما خرج لم يرجع حتى نقص الماء من وجه الاوض. Mit Bezug hierauf wird (79, 4) erzählt, Noah habe zum Raben gesagt: »Gehe, durchstreife die Welt und sieh dich um, ob irgendwo ein hoher Berg ist, den das Wasser nicht bedeckt.” Als nun der Rabe fortflog, fand er keinen Ort zum Ausruhen; er sah aber auf dem Wasser schwimmende todte Menschen und Thiere; auf diesen ruhte er aus, indem er das Fleisch derselben ass, und kehrte nicht zurück. Im Namen des Ephräm Syrus wird ferner erwähnt, dass der Rabe in Folge seiner Gefrässigkeit Noah's Auftrag vergass und erst nach drei Monaten zu ihm zurückkehrte. Auf die Frage Noah's, wesshalb er nicht früher gekommen, antwortete er, er sei so sehr mit dem Essen beschäftigt gewesen, dass er die Rückkehr vergessen habe. Nun aber war der Rabe damals von weisser Farbe, schlanker Gestalt und schön von Ansehen. Da sprach Noah zu ihm: »Verflucht und unrein unter allen Vögeln sollst du sein, du und deine Nachkommen, und möge Gott deine Farbe schwarz machen, und mögen Ruinen und Einöden dein Aufenthalt sein.” Zur selben Stunde veränderte sich die Gestalt des Raben; er wurde verachtet unter den Vögeln, und seine Farbe wurde schwarz. Die frühere weisse Farbe zeigt sich nur noch bei seinen Jungen; wenn diese auf die Welt kommen, haben sie ein weisses Gefieder; sobald der Rabe das sieht, schreit er dreimal, fliegt davon und kehrt erst nach 40 Tagen zurück. Während dieser Zeit halten die Jungen ihre Schnäbel offen; Mücken fliegen in ihren Mund und diese dienen ihnen zur Nahrung — 40 Tage lang. Wenn dann der Rabe zurückkehrt und sieht, dass die Jungen herangewachsen sind und dass sie ein schwarzes Gefieder haben, freut er sich sehr, ruft die andren Raben herbei, nimmt die Jungen auf seine Flügel und lehrt sie fliegen.

Dass die jungen Raben eine weisse Farbe haben, wird auch in den Pirke R. Eliezer (c. 21) erwähnt, und zwar wird hier (was auch Geiger, l. c., p. 103, hervorhebt), ähnlich wie Sur. 5, 34, der Rabe mit der Erzählung von Kain und Abel in Verbindung gebracht. Der Hund, der Abel's Heerde bewacht hatte — so wird

erzählt — hütete auch den erschlagnen Abel vor den wilden Thieren und den Raubvögeln. Adam aber und seine Frau (אדם ועזרו, nach Gen., 2, 18) sassen da und weinten und trauerten und wussten nicht, was sie mit dem Körper Abel's anfangen sollten. Da kam ein Rabe, dessen Genosse gestorben war, und begrub denselben vor ihren Augen. Da sagte Adam: »Ich werde es auch so machen wie dieser Rabe", grub ein Grab und legte Abel's Körper in dasselbe. Gott aber belohnt die Raben für diese Handlung. Und was ist ihr Lohn? Wenn die Raben Jungen zur Welt bringen und sehen, dass dieselben weiss sind, glauben sie, es seien Kinder der Schlange und fliegen davon. Gott aber schickt den Jungen reichliche Nahrung .... wie es heisst (Ps. 147, 9): Gott gibt dem Vieh seine Speise und den jungen Raben, wenn sie rufen (נוֹתֵן לִבְהֵמָה לַחְמָהּ לִבְנֵי עֹרֵב אֲשֶׁר יִקְרָאוּ — vielleicht liegt hier ein Wortspiel mit לָבָן, weiss, zu Grunde). Auch Raschi (zu Buba Bathra, 8[a]) erwähnt kurz, dass der Rabe grausam gegen seine Jungen sei, dass aber Gott aus ihrem Kothe Mücken entstehen lasse, die ihnen zur Nahrung dienen.

Diese Stelle der Pirke R. Eliezer sowie eine ähnliche bei Kimchi und Raschi zu Hiob, 38, 41, wird auch von Bochart (Hieroz., ed. Lond., II, c. XI, col. 205) angeführt, wie ferner damit übereinstimmende Stellen bei Chrysostomus, Olympiodor, Isidor von Sevilla, in den Scholien des Ḥarîrî (13. Maḳâme) und bei Damîrî, wozu bemerkt wird, dass sich Ähnliches bei Ḳazwînî finde. Bei Letzterem (ed. Wüsterfeld, I ٤٢٠) wird die bei Ḥarîrî vorkommende Stelle: »O du, der du die jungen Raben ernährst" (يا رزاق النعاب فى عشه) ebenfalls erwähnt, und zwar als Worte des Königs David. Im Scholion der 2. Ausgabe des Ḥarîrî (p. ١٥١) werden übrigens auch die 40 Tage der Abwesenheit des Raben erwähnt, wie, mit Bezug auf dessen Gewohnheit, die eignen Kinder nicht anzuerkennen, derselbe als von Natur sehr misstrauisch (احذر الطير) bezeichnet wird.

Bochart sagt nun ferner (col. 208, Z. 20), dass die arabische Übersetzung der Stelle Luc., 12, 24, »junge Raben" (فراخا الغربان) statt »Raben" habe, welche Ändrung des Textes aber ungerechtfertigt sei. Wahrscheinlich hatte aber der Übersetzer ebenfalls die

obenerwähnte Fürsorge Gottes im Sinne, wie auch Glycas; dieser führt nämlich (Annal., ed. Bonn, p. 87, Z. 10) dieselbe Stelle des Lucas an und sagt, dass unter allen Vögeln gerade der Rabe erwähnt werde, habe darin seinen Grund, dass der Rabe seine Jungen hasse, Gott aber (in der oben erwähnten Weise) denselben auf andrem Wege Nahrung verschaffe. Der Übergang vom Raben zum Sohne Noah's, Cham, liegt ziemlich nahe, denn Beide werden zuweilen nebeneinander erwähnt, und auch die schwarze Farbe Cham's war die Folge eines von Noah ausgesprochnen Fluches.

In den jüdischen Schriften (Beresch. R., S. 31, S. 34; M. Tanchuma zu Gen., 8, 16, ed. Buber, p. 42; Pirke R. Eliezer, c. 23; Sanhedrin, 108b) heisst es, dass während des Aufenthaltes in der Arche die Männer sich von den Frauen fern halten mussten, weil bei einer allgemeinen Calamität auch für die Verschonten sich Enthaltsamkeit gezieme, was aber auch daraus gefolgert wird, dass bei dem Eingange in die Arche der Ausdruck gebraucht wird. »Noah und seine Söhne, seine Frau und die Frauen seiner Söhne" (Gen., 7, 7, ähnlich 7, 13), während es beim Ausgange aus derselben heisst: »Gehe hinaus aus der Arche, du und deine Frau und deine Söhne und die Frauen deiner Söhne" (ib., 8, 16), im ersteren Falle also erst die männlichen, dann die weiblichen Mitglieder der Familie genannt werden, im zweiten aber paarweise, Mann und Frau beisammen. Dasselbe findet sich aber auch bei den syrischen Autoren; zunächst bei Ephräm Syrus (p. 54. 150), der in gleicher Weise die verschiedne Reihenfolge der Wörter hervorhebt, wie das auch Kirsch in dem Appendix zu seiner Ausgabe des syrischen Pentateuchs (p. VI) bemerkt. So heisst es auch in der Schatzhöhle (p. 24, Text, p. ١٢): »Und als sie hineingingen in die Arche, da gingen sie getrennt hinein: Noah und seine Söhne, und sein Weib und die Weiber seiner Söhne. Es gingen aber hinaus: er und sein Weib und seine Söhne und ihre Weiber mit ihnen. Und die Männer hatten die Weiber nicht erkannt, bis sie hinausgingen aus der Arche". Ferner heisst es, und ebenso im Adamsbuche (p. 105. 107), bei Eutychius (p. 38) und bei Lagarde (p. 74, 21), dass, um jede Annäherung zu vermeiden,

die Männer auf der östlichen, die Frauen auf der westlichen Seite der Arche wohnten.

An der oben erwähnten Talmudstelle (Sanhedrin, 108[b]) heisst es zugleich, dass Cham, der Rabe und der Hund das (für Alle) gegebne Verbot des ehelichen Umgangs übertraten und dass alle drei dafür bestraft wurden, und zwar Cham in seiner Hautfarbe, da — wie Raschi z. St. bemerkt — כוש von ihm abstammt (der in der Bibel wie im Talmud immer als schwarzer Volksstamm vorkommt); der Rabe und der Hund wurden in andrer Weise bestraft (cf. Buxtorf s. v. שמש, col. 2459). Dasselbe wird — etwas verschieden — auch Ber. R., S. 36, und im jerus. Talmud (Taanith, I, 6) erzählt.

In andren Schriften wird die schwarze Farbe der Chamiten als Folge der, Gen., 9, 25, erwähnten Verfluchung Kenaan's dargestellt. Diese Bibelstelle ist nun insofern auffallend, als im Vorhergehenden (Vs. 22) Cham und nicht Kanaan genannt wird. Saadia gibt Kenaan mit »Vater des Kanaʿan" (ابو كنعن) wieder, was auch Ibn Ezra (Gen., 9, 26) erwähnt. Im Midrasch (M. Tanchuma, 25[a], und Ber. R., S. 36, zu Gen., 9, 24) wird die Meinung angeführt, dass Noah den Cham nicht verfluchen konnte, weil bereits Gott Noah und seine Söhne gesegnet hatte (Gen., 9, 1). Dieselbe Erklärung gibt auch Ephräm Syrus (bei Lagarde, 87, 29) so wie Chrysostomus (bei Heidegger l. c. I, 411). In derselben Midraschstelle wird noch eine andre Meinung angeführt, dass nämlich Kenaan es war, der Noah's Entblössung sah und es dann seinem Vater Cham sagte (ebenso Ibn Ezra zu Gen., 9, 24). Auch diese Erklärung der Bibelstelle findet sich bei Ephräm Syrus (Lagarde, p. 86, 30 fg.; p. 87, 10 fg.), welcher ferner bemerkt, Noah habe gesagt: »Verflucht sei Kenaan, und möge Gott sein Gesicht schwarz machen", worauf alsbald das Gesicht Kenaan's wie das Cham's schwarz wurde.

Auch bei Ṭabarî (I, ١٩٢) wird erzählt, dass die schwarze Farbe der Nachkommen Cham's die Folge des Fluches sei, den Noah über ihn aussprach, weil er sich in der Arche nicht von seiner Frau ferne gehalten: فاصاب حام امرأته فى السفينة فدعا نوح ان تغير نطفته بجاء بالسودان. An einer andren Stelle (p. ٢١٢) hingegen wird die biblische Erzählung wiedergegeben, und zwar werden die Worte

Noah's (9, 25—27) ziemlich getreu wiederholt: ملعون كنعان بن حام عبيدا يكونون لاخوته وقال يبارك الله ربّى فى سام ويكون حام عبد احويه ويقرض (al. ويعرض) الله يافث ويحلّ فى مساكن سام ويكون حام عبدا لهم. Auch Masʿûdî (I, 76) erwähnt — zugleich unter Hinweisung auf die Ḳorânstellen Sur. 11, 44 und 37, 75 — die biblische Erzählung als etwas Bekantes, indem er die Worte Noah's anführt: ملعون حام عبد يكون لاخوته. . . . .مبارك سام ويكثر الله يافث ويحلّ يافث فى مسكن سام.

Bei Dimiśkî (ed. Mehren, p. ٢٦٦) wird angeführt, was die Alterthumsforscher (اهل الآثار) sagen, dass nämlich die schwarze Farbe der Chamiten darin ihren Ursprung habe, dass Noah Cham verfluchte, weil er in der Arche mit seiner Frau ehelichen Umgang hatte; nach der Meinung Andrer habe Noah ihn verflucht, weil er seine Blösse aufgedeckt, während er schlief, wogegen Sem und Japhet rückwärts gehend ihn bedeckten; und darauf habe Noah gesagt: ملعون حام ومبارك سام ويكثر الله يافث. Übrigens bringe es auch das Klima jenes Landes mit sich, dass dessen Bewohner dunkler Farbe sind.

Ḳazwinî sagt (II, ١٤) von den Bewohnern Sûdân's (السودان), dass sie von Kusch, dem Sohne Kenaan's, der ein Sohn Noah's war, abstammen und dass die grosse Sonnenhitze die Ursache ihrer Schwärze sei, dass aber nach der Meinung Andrer (وقيل) die schwarze Farbe die Folge des von Noah über Cham ausgesprochnen Fluches sei. Im Schalscheleth hakabbalah (f. 92ᵇ fg.) heisst es: Man sagt, Noah habe seine Zeitgenossen fortwährend ermahnt, sich zu bessern, dass sie aber nicht auf ihn hörten, und dass er aus Furcht, sie möchten ihn mit seiner Frau und seinen Kindern umbringen, aus jenem Lande entfloh, worauf Gott ihm befahl, die Arche zu bauen, und ferner: Man sagt, dass Noah auch ייאנן (Jano, d. i. Janus nach italienischer Benennung) genannt werde, von יַיִן, Wein, und dass er später von Armenien nach Italien gezogen sei. Das erstere hier Erzählte ist dem Supplementum chronicorum (f. 8ᵇ) entnommen, das zweite andren nichtjüdischen Schriften. Bei Fabricius (Cod. pseudep. V. T., 2. ed., I, 247 und Note) werden mehrere Autoren angeführt, welche behaupten, dass Noah nach Italien gewandert und von den Lateinern

Janus genannt worden sei; dann werden (p. 249 fg.) andre Autoren angeführt, welche Noah mit verschiednen mythischen Personen identifiziren, darunter auch mit Saturnus, und die ferner der Ansicht sind, der Name Janus sei, wie Oenotrius von οἶνος, von יַיִן herzuleiten. Der zweiköpfige Janus (Janus bifrons) sei eine sehr passende Benennung Noah's, welcher dem ante- sowie dem postdiluvianischen Zeitalter angehörte. Sehr hübsch ist (p. 240) Noah's Identifizirung mit Deukalion, welcher Name mit δεῦτε und καλεῖν erklärt wird; Noah habe nämlich bei der Androhung der Sintfluth gesagt: Δεῦτε, καλεῖ ὑμᾶς ὁ θεὸς εἰς μετάνοιαν.

Die Sage von Noah's Wandrung nach Italien wird von Giambullari — in seinem Buche Origine della lingua fiorentina &c. (1549) — als historische Thatsache betrachtet und dient als Beweis für seine Behauptung, dass die italische (toskanische) Sprache aramäischen Ursprungs sei. An den betreffenden Stellen — die A. Fuchs, Die romanischen Sprachen u. s. w., p. 14, anführt — heisst es: . . . . »Der älteste Namen von Italien ist Önotria d. h. Weinland (von οἶνος); da nun Noah den Wein erfunden hat, so ist es sehr wahrscheinlich, dass Noah aus den armenischen Gebirgen nach Italien gekommen ist, und in der That erscheint er hier als alter König von Italien unter dem Namen Janus, wohnhaft auf dem Berge Janiculus. 108 Jahre nach der Sündfluth . . . . kam er nach Italien; daher wird Janus mit zwei Köpfen abgebildet, weil er zwei Zeitaltern angehört (wie oben). Zu ihm kommt Saturnus nach Italien und in diese Zeit fällt das goldne Zeitalter... Die Sprache, welche Noah-Janus nach Italien mitbrachte, war die Aramäische". Auch nach der Darstellung der arabischen Autoren hatte Noah sehr Vieles von seinen Zeitgenossen zu erdulden. Im Ḳorân heisst es (54, 9. 10): Schon früher (d. h. vor Moḥammad) wurde Noah von seinem Volke ein Betrüger und Wahnsinniger (مجنون) genannt und abgewiesen; da flehte er zu Gott: Sie überwältigen mich, steh' mir bei! Hierzu bemerken Zamaḫśarî (II, ١٤٢٨) und Baiḍâwî (II, ٢٩٧, 24): Man erzählt, dass Einer von ihnen den Noah würgte, bis er die Besinnung verlor; als er wieder zu sich kam, sagte er: O Gott, verzeihe ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun. Dasselbe erzählt Abû'l-Fidâ (Hist. anteisl., p.

16), wie auch, dass in einer späteren, noch schlimmeren Generation die Leute Noah schlugen, bis er bewusstlos war, und dass er, als er wieder zu sich kam, sie von Neuem ermahnte, bis er der Sache überdrüssig ward und Gott um Bestrafung der Gottlosen bat. Gott sagte zu ihm, dass keiner der Ungläubigen ihm glauben würde, wenn er sie auch länger ermahnte, und dass er das Schiff bauen solle (nach Sur. 11, 38. 39). Als er mit dem Bau der Arche beschäftigt war, sagten die Leute spottend zu ihm: »Ei, Noah, du bist ja aus einem Propheten ein Zimmermann geworden" — was übrigens auch Zamahšari (I, ٩١١) und Baiḍâwî (I, ٤٣٤) zu Sur. 11, 40 erwähnen. Abû'l-Fidâ gibt als seine Quelle die Chronik des Ibn el-Aṯîr an, und in der That findet sich diese Erzählung auch bei Ibn el-Aṯîr (p. ٤٩), wie oben erwähnt wurde.

ABRAHAM.

In den jüdischen Schriften ist Noah durchaus kein Gegenstand der Verherrlichung. Das ersieht man schon daraus, dass im Midrasch (Bereschith R., S. 30) zu dem ganz überflüssigen בְּדֹרֹתָיו in dem Satze »Noah war ein gerechter und frommer Mann in seinem Zeitalter" (Gen. 6, 9) bemerkt wird: »Nur in Vergleich mit seinen Zeitgenossen war er ein צַדִּיק תָּמִים", wozu als Illustration das Sprichwort angeführt wird! »Auf dem Markte der Blinden ist der Einäugige ein Vielsehender" (בשוק סמייא צווחין לעוירא סגי נהור).

Im Ḳorân (und also auch bei den späteren arabischen Autoren) wird hingegen Noah an vielen Stellen — wie bereits erwähnt wurde — neben Abraham und Moses genannt und besonders *das* hervorgehoben, dass er seine Zeitgenossen fortwährend ermahnte und sich weder durch ihre Misshandlungen noch durch ihren Spott abschrecken liess, noch auch dadurch, dass sie ihn einen Wahnsinnigen nannten (Sur. 54, 9 woselbst auch das وازدجر von Zamahšarî in diesem Sinne erklärt wird). Noah dient so — wie auch Moses, den Pharao einen Wahnsinnigen nannte (Sur. 26, 26) —

als Vorbild Moḥammad's, den seine Gegner — und seine Stammesgenossen am Meisten — einen Wahnsinnigen nannten (Sur. 44, 13; 52, 29; 81, 22) und auch sonst verspotteten. Dass ein Prophet Nichts in seinem Vaterlande gelte, das erfuhr auch Moḥammad, aber was konnte es für einen gottgesandten Propheten Schlimmeres geben, als dass die Leute, wenn er daher kam, zu einander sagten: Aha, da kommt der Sohn Abd Allâh's, er wird uns Neuigkeiten vom Himmel bringen, wie das bei Dozy (Het Islamisme, p. 27, Übersetzung, p. 41), nebst andren Beispielen der Verspottung und Verhöhnung, erwähnt wird. In der That bemerken auch Zamaḫšarî (II, ١٠٧٤) und Baiḍâwî (II, ٩٣, 17) zu Sur. 29, 13, woselbst von Noah die Rede ist, diese Erzählung von Noah habe den Zweck, Moḥammad zu beruhigen und zu trösten, da er Ähnliches von den Ungläubigen zu erdulden hatte. An der darauf folgenden Stelle (Vs. 15) wird Abraham's Ermahnung an sein Volk erwähnt, und auch hierzu bemerken beide Erklärer, dass die Geschichte Abraham's dazu dienen sollte, den Propheten zu ermahnen, trotz des Widerstandes seiner Zeitgenossen, auszuharren, wie auch sein Vorfahr Abraham (اباه خليل الله), der in derselben Lage war, sich durch den Widerstand seiner Zeitgenossen nicht beirren und nicht abwendig machen liess.

In der biblischen Erzählung wird nirgends erwähnt, dass Abraham seines Glaubens wegen irgend Etwas zu leiden gehabt habe. In den jüdischen Schriften (Ber. R., S. 38, und an andren Stellen) wird aber allerdings erzählt, wie Abraham mit seinem Vater, der ein Götzendiener war, in Zwiespalt gerieth und wie er von Nimrod in den Feuerofen geworfen ward, woraus ihn aber Gott errettete. In diesem Sinne wurde auch das אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאוּר כַּשְׂדִּים Gen., 15, 6 — analog dem אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם Exod. 20, 2 — als Errettung aus dem Feuerofen aufgefasst (דאפקתך מאתון נורא דכשדאי im jerus. Targum z. St.), welche Deutung auch von Hieronymus in den Quaestiones hebr. (zu Gen., 11, 28) erwähnt wird. Diese Erzählung war nun ganz dazu geeignet, Abraham als Vorbild und Vorläufer Moḥammad's erscheinen zu lassen, und so findet sie sich auch an mehreren Ḳorânstellen, die

von Geiger in seiner Preisschrift (p. 122 fg.) zugleich mit der entsprechenden Midraschstelle, angeführt werden. Bei den Ḳorân-commentatoren und in andren Schriften — die ebenfalls als Commentare zum Ḳorân zu betrachten sind, da sie sich fortwährend auf denselben beziehen — wird die Feuerprobe, die Abraham zu bestehen hatte, noch mehr ausgeschmückt. So heisst es bei Zamaḫšarî (II, ٨٨٨) und Baiḍâwî (I, ٦١٢٠, 4) zu Sur. 21, 69 (bei welcher Gelegenheit der Erstere die Ähnlichkeit zwischen Abraham's und Moḥammad's Geschick hervorhebt), dass man in Kûṯâ (كوثى) auf Befehl Nimrod's in einem eingeschlossenen Raum einen Scheiterhaufen errichtete, zu dem man einen Monat hindurch Holz herbeitrug; wenn eine Frau krank ward, so sagte sie: »So Gott mich wieder gesund macht, werde ich Holz zu Abraham's Verbrennung beisteuern". Das alsdann angezündete Feuer war ein so grosses, dass die Vögel, die in dessen Nähe vorüber flogen, verbrannten. Dann wurde Abraham vermittelst einer Wurfmaschine (منجنيق) in dasselbe geschleudert; darauf kam Gabriel zu ihm und sagte: »Wünchest du Etwas, Abraham?" »Nicht von dir", erwiederte Abrabam. »So bete zu deinem Herrn", sagte Gabriel. »Es genügt mir", sagte Abraham, »dass Gott meine Lage kennt". Darauf machte Gott aus der Feuerstätte einen Garten mit Wohlgerüchen, und nur die Stricke, mit denen man Abraham gebunden hatte, verbrannten. Nimrod, der von einem hohen Thurme aus das sah, sowie dass ein Engel an Abraham's Seite war, rief demselben zu: »Ich werde deinem Gotte Opfer darbringen". Er liess hierauf 4000 Rinder opfern und liess ab von der Verfolgung Abraham's.

Zu Vs. 68 wird von beiden Erklärern eine Meinung angeführt, wonach derjenige, der den Rath zur Verbrennung Abraham's gegeben, ein Kurde Namens Hajûn war, den zur Strafe die Erde verschlang.

Bei Ṭabarî (I, ٢٦٠ fg.) und Ibn el-Aṯîr (I, ٦٨ fg.) wird zunächst mit Eweiterung und Vereinigung einzelner im Ḳorân zerstreut vorkommenden Stellen (Sur. 6, 76 fg.; 21, 58 fg.; 37, 81 fg.; 2, 260 fg.), die zum Theil wörtlich angeführt und mit in die Erzählung verflochten werden, erzählt, wie Abraham zuerst die einzelnen Himmelskörper göttlich verehren wollte, dann aber sagte:

»Ich mag die Untergehenden nicht (لا احبّ الافلين — Sur. 6, 76), und so zur Erkenntniss des Einen Gottes kam. Sein Vater Azar, der Götzenbilder verfertigte — heisst es weiter — gab ihm einige derselben, um sie zu verkaufen. Abraham bot sie auch zum Verkauf aus, indem er dabei ausrief: »Wer kauft Etwas, das ihm weder nützt noch schadet" (من يشرى ما لا يضره ولا ينفعه; bei Abû'l-Fidâ — Hist. anteisl. p. 20, Z. 7, v. u. — »Wer kauft, was ihm schadet aber Nichts nützt, (من يشتر ما يضره ولا ينفعه); er fand auch keine Käufer. Es wird nun ferner (nach Sur. 21, 58 fg. und 37, 81 fg.) erzählt, wie Abraham das Volk vergeblich zur Verehrung des Einen Gottes zu bekehren suchte. Als sie nun einst zur Feier eines Festes die Stadt verlassen hatten, ging er in den Tempel, in welchem sehr viele Götzenbilder waren. Da er sah, dass diese keine der ihnen vorgesetzten Speisen berührten, fragte er: »Warum esset ihr nicht?" Da er keine Antwort erhielt, sagte er: »Warum sprecht ihr nicht?" Er nahm nun die Axt, die er in Händen hatte, und zerschlug sie alle mit Ausnahme des grössten Götzenbildes, an dessen Hand er die Axt befestigte. Darauf ging er hinweg. Als die Götzendiener zurückkehrten und das Geschehene sahen, fragten sie einander, wer das gethan habe. Einige sagten, das könne nur Abraham gethan haben. Darauf ward er vor Nimrod geführt. Auf die Frage, warum er die Götzenbilder zerbrochen, antwortete er: »Nicht ich, der Grösste unter ihnen hat das gethan, fragt sie nur". Als sie nun sagten: »Du weisst wohl, dass sie nicht sprechen", antwortete Abraham: »Warum betet ihr also selche an, die euch weder nützen noch schaden können?" (ما لا ينفعكم شيا ولا يضركم, Sur. 21, 67). Als nun Nimrod ihn fragte: »Wer ist denn der Gott, den du verehrst?" antwortete Abraham: »Mein Gott ist Der, welcher belebt und tödtet". Darauf sagte Nimrod: »Auch in meiner Hand ist Leben und Tod" (ربّى الذى يحيى ويميت und انا احيى واميت Sur. 2, 260), »ich kann von zwei zum Tode Verurtheilten den Einen tödten, den Andren tödten lassen" (ebenso Zamaḫšarî und Baiḍâwî zur Ḳorânstelle)". Darauf sagte Abraham: »Gott lässt die Sonne im Osten aufgehen, lasse du sie im Westen aufgehen". Da wusste Nimrod Nichts zu erwiedern; er berieth sich nun mit seiner Umgebung und sie sag-

ten: »Verbrennt ihn und vertheidigt eure Götter!" Derjenige, der diesen Rath gab — wird hinzugesetzt — war ein Kurde Namens هيزن; zur Strafe dafür ward er von der Erde verschlungen, und er bewegt sich in bis zum Tage der Auferstehung (يتجلجل فيها). Nimrod befahl nun, Holz und Brennmaterial jeder Art herbeizuschaffen, sodass es geschah, dass die eine und die andre Frau das Gelübde that, so ihr Wunsch erfüllt werde, Holz zum Abrahamsfeuer zu liefern (es erinnert das an den Ursprung des O sancta simplicitas bei Huss'ens Verbrennung). In der That war es ein so mächtiges Feuer, dass die daran vorbeifliegenden Vögel verbrannten. Als man nun im Begriffe war, Abraham in's Feuer zu werfen, erhoben Himmel und Erde und Alles im Himmel und auf Erden ein Jammergeschrei und sie sprachen: »O Herr! Soll Abraham, der Einzige, der dich anbetet, verbrannt werden? Gestatte uns, ihn zu erretten!" (In der 21. Abhandlung der lauteren Brüder — ed. Dieterici, p. ٥٠, wird — als etwas Bekanntes — erwähnt, dass als Abraham ins Feuer geworfen wurde, das Kameel in seinem Munde Wasser herbeibrachte und dasselbe ins Feuer spritzte, um es zu löschen). Darauf antwortete ihnen Gott: »Wenn er Einen von euch um Beistand anruft, so mag er ihm helfen, wo nicht, so werde ich es thun" (Weil, Biblische Legenden, p. 74, führt eine ähnliche Talmudstelle, Pesachim, 118[a] an, die im Jalkut, f. 20, § 77, mitgetheilt wird). Abraham erhob sein Angesicht gen Himmel und sprach: »O Herr, du bist der Einzige im Himmel und der Einzige auf Erden — Gott genügt mir — er ist der beste Beschützer" (حسبى الله ونعم الوكيل dasselbe im Namen des Ibn ʿAbbâs bei Zamaḫśarî II, ٨٨٨, zu Sur. 21, 67). Darauf erschien ihm Gabriel und fragte ihn: »Wünschest du Etwas, Abraham?" »Nicht von dir", erwiderte er. Als er nun im Feuer war, wurde demselben (vom Himmel) zugerufen: »O Feuer, werde kalt und wohlthätig für Abraham" (كونى بردا وسلاما على ابراهيم, Sur. 21, 69); nach Andren sagte das Gabriel. Wäre aber nicht das Wort وسلاما hinzugefügt worden, so wäre Abraham vor Kälte gestorben, so kalt wurde das Feuer (ebenso bei Zamaḫśarî l. c.); auch erloschen an diesem Tage alle übrigen Feuer, da sie glaubten, dass der Zuruf dem Feuer überhaupt gelte. Darauf sandte Gott den Engel des Schutzes

(oder der Beschattung, ظلّ) in der Gestalt Abraham's; er setzte sich an seine Seite und leistete ihm Gesellschaft.

Es wird nun ferner erzählt, wie Nimrod, der Alles das von einem hohen Thurme aus mit angesehen, nicht nur Abraham frei liess, sondern auch dem Gotte Abraham's 4000 Rinder opferte.

Dass nun Nimrod es ist, der Abraham ins Feuer werfen liess und er überhaupt der Repräsentant des Götzendienstes sowie der despotischen Tyrannei ist, wie denn sein Name ebenso wie der des Pharao (فرعون), bei den Arabern appellativisch gebraucht wird, und der Plural نمارده gottlose und tyrannische Herrscher bezeichnet, dazu gibt die biblische Erzählung durchaus keine Veranlassung, allein es liegt im Wesen der sagenhaften Ausschmückung alles zu individualisiren und — abgesehen davon, dass vielleicht fremde Nimrodsagen dabei mit von Einfluss waren — bei נמרד trat das Etymon מרד, sich empören, noch hinzu, wie es auch bei Ibn el-Aṯîr (p. ٨١) mit ähnlichem Anklange heisst: »Wir kehren nun zu Nimrod, dem Feinde Gottes ... und seiner Empörung gegen Gott zurück" (ونرجع الآن الى خبر عدو الله نمرود... وتمرّده على الله تعالى). Auch in dem darauf folgenden Satze وكان اول جبّار فى الارض wird das גבור, Gen., 10, 8. 9, in malam partem aufgefasst. Dazu gesellt sich noch die Vorliebe für gegensätzliche Gruppirung, und so ist Nimrod der Autagonist Abraham's.

Bei Jaḳûbî (p. ٢٠) wird erzählt, dass Nimrod das Feuer anbetete, als er nämlich das aus der Erde hervorbrechende Feuer sah (ebenso bei Eutychius, I, 65; wahrscheinlich die Naphthaquellen). Aus diesem Feuer sprach Satan zu ihm, und er liess an dieser Stelle einen Feuertempel errichten. Damals fingen die Menschen an, sich mit Sternkunde (علم النجوم) zu beschäftigen. Derjenige aber, der Nimrod in diesen Dingen unterrichtete, hiess بنطق. Ferner wird erzählt, dass auch der Vater Abraham's, Thârich oder Azar (Letzteres ist bekanntlich sein Name im Ḳorân), zu Nimrod's Umgebung gehörte, und dass die Sternseher dem Nimrod verkündeten, dass unter seiner Regierung ein Knabe zur Welt kommen werde, der dereinst seine Götzenbilder zerhämmern und seinen Glauben verhöhnen werde, worauf Nimrod den Befehl gab, alle Neugebornen zu tödten. Als hierauf Abraham in Kûṯâ (كوثا

ربا, al. ريا دوتا) geboren ward, verbarg ihn seine Mutter in einer Höhle. Es wird hierauf unter Anführung des Gotteswortes (كما قصّ الله خبره), d. h. des Ḳorân (6, 76), erzählt, wie Abraham, als er die Höhle verliess, zuerst die Himmelskörper göttlich verehren wollte, dass aber ihr Untergehen ihn auf den rechten Weg führte, und (unter Anführung von Sur. 37, 93), wie er sein Volk ermahnte, wie aber Nimrod (نمرود الجبار nach der gewöhnlichen Benennung) ihn vermittelst einer Wurfmaschine (منجنيق) ins Feuer werfen liess, dasselbe aber auf Gottes Geheiss erkaltete.

Bei Lagarde (Materialien &c., p. 96) wird im Namen der syrischen Autoren Ephräm Syrus und Ibn Baṭrîk (Eutychius) erzählt, dass Nimrod — im 15. Jahr seiner Regierung — sah, wie die Strahlen der Sonne, als sie aus dem Meere emporstieg, roth wie Feuer erglänzten; er hielt nun das Feuer für den Schöpfer der Sonne, und zur Stunde betete er das Feuer an und errichtete für dasselbe einen Altar, und von damals her datirt der Gebrauch der Magier, das Feuer anzubeten. Es war aber ein Mann Namens اندشان ابن كويام, den Nimrod (als Priester) einsetzte; aus dem Feuer heraus sprach aber der Satan und sagte: »Wer mich anbetet, der muss seiner Mutter, seiner Schwester, seiner Tochter beiwohnen." Das that nun auch Indschân, und die Magier folgten seinem Beispiele (dasselbe findet sich auch bei Eutychius, Ann., I, 62. 64).

Es wird nun ferner erzählt, wie Gott den Abraham zu Nimrod sandte, um ihn zu ermahnen, wie dieser ihn aber vermittelst einer Wurfmaschine in's Feuer schleudern liess. Alsbald erlosch das Feuer, der Götzentempel stürzte ein, der von Nimrod angelegte Garten ward von der Erde verschlungen, es fiel Feuer vom Himmel herab, das den Nimrod, seine Kinder und sein ganzes Haus verzehrte. Er war es gewesen, der sich zuerst gegen Gott empörte und auflehnte und sich selbst für einen Gott erklärte; darum liess ihn Gott mitsammt seinen Kindern untergehen und vertilgte sein Andenken von der Erde (من وجه الارض, nach biblischen Ausdrucke מעל פני האדמה). Dass Nimrod durch einen vom Himmel fallenden Feuerstrahl getödtet wurde, auch von Abû'l-Faraǵ (Hist. dyn., p. 18) und andren Autoren erwähnt (cf. Fabricius l. c., I, 299; Bernhardi zu Suidas s. v. Ζωροάστρης).

Bei Lagarde (p. 97) wird nun ferner zur Erklärung der Steile Gen., 11, 28, »Und Haran starb vor dem Angesichte seines Vaters Therah im Lande der Chaldäer" (فى ارض الكلدانيين) im Namen des Ephräm Syrus erzählt, dass Abraham in einer Nacht den Götzentempel in Brand gesteckt hatte und dass mit den übrigen Götzendienern auch Haran herbeieilte, um den Brand zu löschen, hierbei aber das Leben verlor, da er in das Feuer stürzte, was sein Vater mit ansah. Dieselbe Erzählung findet sich nun auch in den Schriften des Ephräm Syrus (Opp. I, 156), im Buche der Jubiläen (Ewald's Jahrbücher, III, p. 3), bei Syncellus (ed. Bonn, I, 178. 184) und Anderen. Im Midrasch zu Gen., 11, 28 (Ber. R., S. 38) wird hingegen das על פני תרח אביו בארץ מולדתו באור כשדים dahin gedeutet, dass Haran sich erst dann als Anhänger Abraham's erklärte, als dieser unversehrt aus dem Feuer hervorging, und dass er, als man darauf *ihn* ins Feuer warf, verbrannte.

Wiederum entsprechend der Tendenz zur Individualisirung und Identifizirung und so Alles auf bekannte Persönlichkeiten zurückzuführen, wird auch der Thurmbau von Babel — was ja auch eine revolutionäre Handlung war — mit Nimrod als dem eigentlichen Urheber desselben in Verbindung gebracht, wozu denn das Vorkommen der Ortsnamen בבל und שנער sowohl Gen., 10, 10 wie auch 11, 2. 9, einen besondren Anhaltspunkt bot, und so wird in den jüdischen Schriften ebenso wie in den arabischen und syrischen Nimrod mit dem Bau des Thurmes in Verbindung gebracht. Die Erinnrung hieran hat sich in dem Namen Birs Nimrud erhalten, denn wie Oppert (ZDMG., VII, 406) sagt: »Der Nimrud darf nicht Wunder nehmen; er hat Alles gethan, ist an Allem Schuld". Ganz eigenthümlich ist übrigens die Erzählung vom Thurmbau im »Bienenbuch" (Text, p. 40). Hier heisst es nämlich, dass, als der Thurm eine gewisse Höhe erreicht hatte, die Erbauer desselben beschlossen, rings um denselben noch 72 andre Städte, jede mit einem besondren Oberhaupte, zu erbauen. Gott aber sah, wie sie sich bei dem Baue abmühten und anstrengten, und hatte Mitleid mit ihnen, und desshalb wurden aus der Einen Sprache, der syrischen, plötzlich 72 Sprachen, so dass Einer den Andren nicht verstand. Sie zerstreuten sich also auf der ganzen Erde, und

diejenigen, die Eine Sprache redeten, vereinigten sich zur Gründung neuer Städte.

Nach Abû'l-Farağ (p. 18) schickte Gott einen gewaltigen Sturmwind, der den Thurm (الصرح) umstürzte, bei welcher Gelegenheit Nimrod den Tod fand.

Bei Ibn el-Aṯîr (p. ٨١ fg.) wird erzählt, dass Nimrod dem Abraham befohlen habe, das Land zu verlassen und dass er schwur, den Gott Abraham's aufzusuchen. Nach einem vergeblichen Versuche, vermittelst eines mit vier jungen Adlern bespannten Wagens (تابوت) in den Himmel zu gelangen (cf. Weil, bibl. Legenden, p. 77 fg.), liess er einen sehr hohen Thurm bauen, um auf diese Weise seinen Zweck zu erreichen. Gott aber liess denselben niederstürzen, und in Folge des Schreckens hierüber entstand eine Verwirrung der Sprachen, so zwar, dass während die Menschen früher nur Eine Sprache — die syrische — redeten, jetzt 73 Sprachen existirten. Es wird hierauf nach einem andren Gewährsmanne erzählt, dass Gott — nach Abraham — vier Mal einen Engel an Nimrod sandte, um ihn zu ermahnen. Nimrod aber sagte: »Gibt es einen Gott ausser mir?" Darauf sagte der Engel: »Versammle dein Heer binnen dreier Tage", was Nimrod auch that. Alsbald sandte Gott ein Heer von Mücken, die mit ihrer Menge die Sonne verfinsterten und alle Kriegsleute verzehrten, sodass nur die Knochen übrig blieben. Darauf schickte Gott noch eine Mücke, die in Nimrod's Nase hinaufkroch, woselbst sie — wie Einige sagen, 40 Jahre lang — blieb und an seinem Gehirne nagte. Nimrod schlug sich mit einem Hammer an seinen Kopf, oder auch die Leute, die Mitleid mit ihm hatten, schlugen mit ihren Händen auf seinen Kopf (um seine Qual zu mildern). Nachdem er 400 Jahre lang regiert hatte, tödtete ihn Gott. Er war auch der Erbauer des Thurmes.

Ganz ähnlich ist übrigens das, was Ibn el-Aṯîr an einer andren Stelle (I, ١٨٨) von Nebukadnezar erzählt. Nach einer Erzählung, wonach Nebukadnezar in Folge eines von ihm selbst gegebnen Befehls (der die Tödtung Daniel's bezweckte) den Tod fand, heisst es: »Andre geben eine andre Ursache seines Todes an, dass nämlich Gott eine Mücke sandte, die in seine Nase kroch und dann in

seinen Kopf stieg, so wie nicht ruhte und nicht rastete, bis sie ihn zernagt hatte. Als er dem Tode nahe war, sagte er zu den Leuten seiner Umgebung: Spaltet meinen Kopf und sehet nach, was das war, das mich getödtet hat. Als man nun nach seinem Tode dieses that, fand man die Mücke in seinem Gehirn. Das that Gott, um den Menschen seine Macht und Herrschaft, sowie die Schwäche des übermüthigen Nimrod zu zeigen, den Gott durch das kleinste seiner Geschöpfe tödtete. Gepriesen sei Er, in dessen Hand die Herrschaft über Alles ist; er thut, was er will und spricht das Urtheil, wie es ihm gefällt".

Auch in der 21. Abhandlung der lauteren Brüder (ed. Dieterici, p. ۴۳۰, ۱۲۳) wird die Mücke, welche Nimrod tödtete, als Beispiel dafür angeführt, wie Gott den übermüthigen Menschen seine Allmacht kund gibt und ihnen zugleich die Nichtigkeit ihrer Überhebung darthut.

Eine Analogie zu dem hier Erwähnten bietet (wie ich das oben erwähnt habe) das, was in den jüdischen Schriften von Titus erzählt wird. Im Midrasch (Bereschith R., S. 10) heisst es: »Auch anscheinend überflüssige und unnütze Geschöpfe dienen als Vollstrecker des göttlichen Willens, so die Schlange, der Frosch, die Mücke". Es wird hierauf unter Andrem ausführlich erzählt, wie Titus, nachdem er in frecher Weise das Allerheiligste im Tempel entweiht und Gott gelästert hatte, auf See ging. Als sich ein Sturm erhob, sagte er: »Es scheint, der Gott der Juden ist nur mächtig auf dem Wasser". Da rief ihm eine Himmelstimme zu: »O du Gottloser, das kleinste unter den Geschöpfen, die ich erschaffen, wird dir nach deinen Handlungen vergelten". Alsbald befahl Gott dem Meeresfürsten (שר של ים), dass er den Sturm aufhören lasse; auf dessen Quos ego hin ward das Meer ruhig. Als Titus nun wieder in Rom war, wo ihm alle Grossen huldigten, kroch ihm, als er aus einem Becher Wein trank, eine Mücke in die Nase und von da in sein Gehirn und nagte an demselben. Vor seinem Tode befahl er, seinen Kopf zu spalten, um zu sehen, womit der Gott der Juden sich an ihm gerächt hatte. Als die Aerzte das gethan hatten, fand man die Mücke, die so gross geworden war wie eine Taube und zwei Pfund wog.

Diese an mehreren Midraschstellen (Aboth d. R. Nathan, ed. Schechter, 10[b] fg.; M. Tanchuma zu Num. 19, 2, ed. Buber, 50[a], und an andren von Buber und Schechter angeführten Stellen) vorkommende Erzählung wird — in etwas verschiedner Form — auch im Talmud (Gittin, 56[b]) erzählt. Hier heisst es unter Andrem, dass Titus den Vorhang des Allerheiligsten im Tempel mit seinem Schwerte durchbohrte und als (durch ein Wunder) Blut aus demselben floss (oder siekerte מבצבץ), glaubte Titus den Gott der Juden getödtet zu haben. Darauf legte er alle Tempelgefässe auf den Vorhang, rollte diesen zusammen und begab sich damit zu Schiffe, um in seiner Stadt sich seines Sieges zu rühmen. (Bekanntlich figuriren mehrere Tempelgefässe auf den Triumphbogen des Titus.) Wie an den bereits angeführten Stellen fordert auch hier, während eines Seesturmes, Titus den Gott der Juden zu einem Kampfe zu Land heraus, worauf die Himmelsstimme ihn zu einem Kampfe gegen das kleinste Landgeschöpf, die Mücke, herausfordert. Kaum hatte er das Land betreten, als ihm auch in der That eine Mücke in die Nase kroch und sieben Jahre lang an seinem Gehirne nagte. Es wird nun ferner erzählt, er sei einst an einer Schmiedewerkstätte vorübergegangen, und da habe die Mücke geruht; darauf habe er sich jeden Tag einen Schmied kommen lassen, der vor ihm hämmerte. Dieses Mittel bewährte sich aber nur 30 Tage lang; von da an war die Mücke das Hämmern schon gewohnt und kümmerte sich nicht weiter darum.

Der Talmud hat eine besonder Vorliebe für numerische Gruppirungen; mehrere derselben kommen im 5. Capitel der Pirke Aboth vor. Um nun die Frömmigkeit und Gottergebenheit Abraham's anschaulich zu machen, wird gesagt, dass er zehn Prüfungen zu bestehen hatte, und zwar im Allgemeinen ohne nähere Angaben darüber. Im Buche der Jubiläen (l. c., III, p. 13. 15. 80) werden einzelne dieser Prüfungen namhaft gemacht und die Beerdigung Sarah's als die zehnte genannt. Alle zehn werden von Maimonides und Bertinoro in den Commentaren zur erwähnten Mischnahstelle aufgezählt, wie ebenso in den Aboth d. R. Nathan, ed. Schechter, 47[b], und in den Pirke R. Elieser, c. 26—31 (in welchen beiden Schriften auch sonst vielfach numerische Gruppi-

rungen vorkommen), welche letztere Stellen bei Fabricius (l. c., I, 398) mitgetheilt werden. Diese Aufzählungen variiren aber in einzelnen Angaben. Auch Ephräm Syrus (Opp., I, 172, und bei Lagarde, l. c., p. 133) zählt die zehn Versuchungen des Abraham der Reihe nach auf, welche Aufzählung am Meisten noch mit der in den Pirke R. Eliezer übereinstimmt.

Auch im Ḳorân (Sur. 2, 118) heisst es, dass Gott Abraham geprüft habe, was aber von Baiḍâwî z. St. (I, ٨٢, 16 fg.) auf (zehn) Religionsgebräuche bezogen wird (cf. ZDMG., VI, 58, Note 1). Überhaupt aber tritt bei den Arabern das, was Abraham zu erleiden hatte, durchaus in den Hintergrund in Vergleichung mit dem, was er that und was er war. Nach Moḥammad (oder auch vor Moḥammad) ist Abraham die wichtigste Person; Abraham war der erste Moslim. Moḥammad ist nämlich fortwährend bemüht nachzuweisen, dass der Islâm durchaus keine neue Religion sei, dass er vielmehr mit der Thora und dem Evangelium übereinstimme, eine Fortsetzung derselben sei.

Zu dieser Identifizirung des Islâm mit dem Mosaismus gehört der von späteren arabischen Autoren gegebne Nachweis, dass Moḥammad in der Bibel erwähnt wird. Zunächst is es die Stelle Deut., 33, 2, die in diesem Sinne gedeutet wird. In den jüdischen Schriften (Jalkut, Deut., § 951, fol. 310^{a,b}, nach Sifri und M. Tanchuma, cf. M. Tanchuma zu Deut., 33, 2, ed. Buber, p. 54) werden die an dieser Stelle vorkommenden geographischen Benennungen סיני, שעיר, פארן, auf Israel, Edom und Ismael bezogen und dahin gedeutet, dass Gott auch den beiden andren Völkern die Thora geben wollte, diese aber sie nicht annehmen wollten, oder auch dahin, dass die Thora gleichzeitig auch in der Sprache Edom's (Rom's) und Ismael's offenbart worden sei, wie auch in der aramäischen Sprache. פארן wird auf Ismael bezogen mit Hinweis auf die Stelle: »Er wohnte in der Wüste פארן", Gen., 21, 21. Dieselbe Pentateuchstelle wird nun auch von den arabischen Autoren in ähnlichem Sinne gedeutet. Nachdem z. B. Abû'l-Faraǵ (Hist. dyn., p. 161) die Meinung der Araber angeführt, dass Moḥammad von Ismael herstamme, führt er ferner (p. 165) die Meinung der islamischen Gelehrten an, dass derselbe schon in der Thora

(an der erwähnten Stelle, Deut., 33, 2) erwähnt und auch Ps., 50, 2, und Joh., 16, 7, vorherverkündet werde (cf. Pococke, Specimen hist. Arab., p. 6. 14, und die Noten, p. 174. 188). Dieselbe Deutung der Pentateuchstelle findet sich auch bei andren Autoren, bei Śahrastânî (ed. Cureton, p. ١٢٥, ١٢٦), welchen Autor auch Pococke ananführt, bei Jaḳût s. v. فاران (III, ٨٣٤), Dimiśkî (ed. Mehren, p. ٢١٢) und Bîrûnî (ed. Sachau, p. ١٩, Z. 15 fg.). Sowie nun Moḥammad der Letzte der Propheten ist (d. h. mit Bezug auf seine Sendung; der Existenz nach war er der Erste der Propheten; cf. Pococke, l. c., p. 173), so ist nicht Moses, sondern Abraham der Erste der Propheten, der eigentliche Verkünder und Vorläufer Moḥammad's, und so wird denn die Religion Abraham's, Dîn Ibrâhîm (ملّة ابراهيم), mehrfach im Ḳorân erwähnt, wie Sur. 2, 124; 16, 124; 22, 77. Zu ersterer Stelle, an welcher es heisst, Abraham sei kein Götzendiener (Polytheist, وما كان من المشركين) gewesen, bemerken Zamaḫśarî (I, ٧٥٥) und Baiḍâwî (I, ٥٣١), dass die Koreischiten behaupteten, dass *sie* der Religion ihres Vaters Abraham angehörten; an der zweiten Stelle sagt Moḥammad, die Religion der Gläubigen, seiner Anhänger, sei die Religion ihres Vaters Abraham. Zu Sur. 3, 22, woselbst es heisst, dass das Buch Gottes hätte entscheiden sollen, ob die »Besitzer der Schrift" im Rechte seien, dass sie aber von dieser Entscheidung nichts wissen wollten — zu dieser Stelle bemerken beide Erklärer (I, ١٦٥ und I, ١٤٩), es beziehe sich das darauf, dass Moḥammad einst in eine Schule (مدرس) der Juden eingetreten sei; als man ihn fragte, welcher Religion er angehöre, antwortete er: »Der Religion Abraham's" (على دين ابراهيم); sie sagten, Abraham sei ein Jude gewesen, worauf Moḥammad sagte, sie sollten zur Entscheidung die Thora herbeibringen, was sie aber nicht wollten.

Abraham steht schon als Nomade und Beduine in einem gewissen wahlverwandtschaftlichen Verhältniss zu den Arabern, und er kann so auch ihr Vater genannt werden — namentlich nach der umfassenden Bedeutung des Wortes اب, אב in den semitischen Sprachen. Noch entschiedner, d. h. Verwandtschaft im eigentlichen Sinne des Wortes, ist das Verhältniss zu Ismael, der als Stammvater der Araber betrachtet wird. Der Zusammenhang des Islâm

mit dem Dîn Ibrâhîm gibt sich aber namentlich darin kund, dass Abraham und Ismael als Erbauer (oder Neubegründer) der Kaba dargestellt werden. Mekka, das alte Nationalheiligthum und zugleich der Centralpunkt der verschiednen arabischen Stämme, bildet so zugleich die Vereinigung zwischen dem Islâm und dem Dîn Ibrâhîm, zwischen Abraham und Moḥammad, nur dass Letzterer die der Kaba anhaftenden heidnischen Elemente entfernte, um den Dîn Ibrâhîm in seiner ursprünglichen Reinheit herzustellen. Übrigens hatten die Araber — wie Krehl bemerkt (Das Leben des Mohammed, p. 97. 367) — schon in der vorislamischen Zeit eine Kunde von Abraham, mit welchem sie den Bau der Kaba und die dabei vorkommenden Ceremonien in Verbindung brachten; die Wallfahrt nach Mekka, dieses fundamentale Religionsgesetz des Islâm, war also zugleich eine Amalgamirung der »Zeit der Unwissenheit" (الجاهلية) mit dem Islâm, welcher letztere dadurch als autochthon-nationale Religion erscheint.

Aber auch Abraham's Frau Sarah tritt in den Hintergrund vor ihrer Magd Hagar, so wie Ismael die Stelle Isaak's einnimmt. In den jüdischen Schriften (Bereschith R., S. 45; Raschi und jerus. Targum zu Gen., 16, 1; Pirke R. Eliezer, c. 26) heisst es, dass Pharao nach dem Ereignisse mit Sarah (Gen., 12, 14 fg.) derselben seine eigne Tochter zum Geschenk gemacht habe, damit sie ihr diene. Bei Abû'l-Farağ (Hist. dyn., p. 21) und im »Bienenbuch" (p. 41) wird ebenfalls erzählt, dass Pharao Hagar als Geschenk der Sarah übergab; ebenso bei Abû'l-Fidâ (l. c. p. 22), bei Letzterem mit dem Zusatze, Hagar sei eine Dienerin (جارية) Pharao's gewesen. Bei Ṭabarî (I, ٢٦١) und Ibn el-Aṯîr (I, ٧٣) wird ebenfalls — wie in den jüdischen Schriften sagenhaft ausgeschmückt — die Geschichte von Pharaoh und Sarah erzählt, wie Abraham Letztere für seine Schwester ausgab (was auch eigentlich wahr gewesen sei, da sie seine Schwester im Islâm — gleichsam Glaubensschwester — war) und wie schliesslich Pharao die Hagar, die eine koptische Sklavin war, der Sarah zum Geschenke machte; zugleich wird im Namen des Abû Horeira ein Ausspruch des Propheten angeführt, wonach derselbe mit Bezug auf Hagar gesagt habe: »Und dast ist eure Mutter, o ihr Söhne des himm-

lischen Wassers!" (des Regens — eine auch sonst vorkommende Bezeichnung der Araber.)

Flüchtig anknüpfend an die biblische Erzählung von der Verstossung Hagar's (Gen., 21, 9 fg.) hat sich bei den Arabern ein eigner Sagenkreis gebildet, der sich — zugleich mit vielfacher Beziehung auf Mekka und das heilige Haus — um Hagar, Ismael und Abraham gruppirt, und der durchaus selbständig und unabhängig von den jüdischen Erzählungen ist, mit welchen diese Sagen sogar öfter im Widerspruche sind.

Eine Hauptstelle für die wichtige Rolle Abraham's im Islâm ist Sur. 2, 118—126. Hier sagt Gott zu Abraham, er habe ihn zum Imâm erkoren, d. h. zum Vorbild für Andre, die in seinen Wegen wandeln sollen, und dass das Haus — das Haus κατ' ἐξοχήν, die Kaba, wie die Erklärer z. St. bemerken — ein Ort der Vereinigung und ein Asyl, und der Makâm Ibrâhîm ein Betort sein solle. Unter dem Makâm Ibrâhîm ist, wie Zamaḫśarî (I, ١٠٣) und Baiḍâwî (I, ٨٣) bemerken, nach einer Meinung der Stein gemeint, auf dem Abraham stand, als er die Kaba baute oder als er die Leute zur Wallfahrt aufforderte, und auf welchem die Spur seines Fusses sichtbar ist; nach Andren ist darunter das Gebiet der Kaba, das Ḥarâm, zu verstehen; Andre wiederum geben andre Erklärungen. Ferner wird (Vs. 121 fg.) erwähnt, wie auf Gottes Geheiss Abraham und Ismael den Grundstein des Hauses legten und zu Gott beteten, er solle auch ihre Nachkommen zu Muslims machen und aus denselben Einen senden, der sie im Buche (im Ḳorân) und in der rechten Lehre unterweise und sie (von der Abgötterei) reinige. Dieser Eine ist natürlich — wie Zamaḫśarî und Baiḍâwî z. St. bemerken (I, ١٠٥ und I, ٨۴) — Moḥammad, der von sich selbst sagte: »Mich hat mein Vater Abraham erfleht und mein Bruder Jesus verkündigt".

In der »die Wallfahrt" (الحجّ) genannten (22.) Sure heisst es (Vs. 27 fg.), dass Gott dem Abraham den Ort des heiligen Hauses zum Aufenthalt anwies — wie Zamaḫśarî (II, ٩٠۴) und Baiḍâwî (I, ٩٣١) z. St. bemerken, war das ursprüngliche Haus bei der Sintfluth in den Himmel entrückt worden, und Gott liess nun durch einen Geist Abraham wissen, wo dasselbe gestanden, um dort das

neue Haus zu gründen — und ihm befahl, die Menschen zur Wallfahrt nach Mekka aufzufordern. Beide Erklärer führen hierzu als Tradition an (روى), Abraham habe, auf diesen Befehl hin, den Berg Abû Kobeis (bei Mekka) erstiegen und habe ausgerufen: »O ihr Leute, wallfahrt nach dem Hause eures Herrn!" und dass dieser Ruf von allen Menschen im Osten und im Westen gehört worden sei, auch von denen, die noch im Mutterleib waren.

Die biblische Erzählung von Hagar und Ismael (Gen., 21, 14) wird von den arabischen Autoren dramatisch-poetisch ausgeschmückt, so zwar, dass sich die Perspective auf die spätere weltbeherrschende Macht der Araber eröffnet; statt des פֶּרֶא אָדָם dessen Hand gegen Alle wie die Hand Aller gegen ihn (Gen. 16, 12), statt des einfachen Wüstenbewohners und Bogenschützen (21, 20) sieht man ein kriegerisches Volk, das den Glaubenssatz لا اله الا الله ومحمد رسول الله bis in die fernsten Länder trägt und ihm mit dem Schwerte Eingang verschafft. Insofern erinnert die arabische Sage an die biblische Verheissung: »Ich werde Ismael zu einem grossen Volke machen" (Gen., 17, 20; 21, 18).

An einer andren Ḳorânstelle (Sur. 14, 38—42) wird ein Gebet Abraham's erwähnt, in dem der Satz vorkommt (Vs. 40): »O Herr, ich habe Einigen aus meiner Familie ein unfruchtbares Thal zum Wohnort angewiesen, nahe deinem heiligen Hause, damit sie dem Gebete obliegen; gieb, o Herr, dass die Herzen der Menschen ihnen geneigt seien!" Hierzu gibt Baiḍâwî (I, ۴۱۳) die Erklärung, dass hier das steinige und unfruchtbare Thal von Mekka gemeint sei. Als nämlich Sarah ihre Sklavin Hagar dem Abraham gegeben hatte und diese den Ismael gebar, beneidete Sarah sie und beschwor Abraham, Hagar mit ihrem Sohne fortzuschicken; er schickte sie nach dem Lande von Mekka; Gott liess allda die Quelle Zemzem entspringen. Als die Gorhomiten sahen, dass die Vögel dorthin flogen, sagten sie: »Nur da, wo Wasser ist, sind Vögel"; sie gingen also hin, und als sie die Quelle sahen, sagten sie zu Hagar: »Lass uns Theil haben an deinem Wasser, und du sollst Theil haben an unsrer Milch", welchen Vorschlag sie auch annahm.

Bei Abû'l-Fidâ (Hist. anteisl., p. 26) wird erzählt: »Nachdem Sarah den Isaak geboren hatte, empfand sie Neid gegen Hagar

und sagte wiederholt zu ihrem Manne: »Schicke Ismael und seine Mutter fort, denn der Sohn der Sklavin soll nicht mit meinem Sohne erben" (cf. Gen., 21, 10). Endlich brachte sie Abraham dahin, dass er Ismael und seine Mutter nach Mekka brachte. In der Nähe wohnten die Gorhomiden, die mit Ismael einen Freundschaftsbund schlossen; er nahm aus ihnen eine Frau, die ihm 12 Söhne gebar (cf. Gen. 17, 20). Dasselbe erwähnt Abû'l-Fidâ an einer andren Stelle (p. 190 fg.) zur Erklärung des Ursprunges der Benennung »die eingebürgerten Araber". Hier wird hinzugefügt, dass Gott zu Abraham gesagt habe, er solle der Sarah gehorchen und dass *Er* für Ismael sorgen werde, dass Abraham hierauf Hagar und Ismael nach Mekka führte, wobei die oben erwähnte Ḳorânstelle (14, 40) angeführt wird. Zugleich wird erzählt, dass Ismael eine Frau aus dem Stamme der Gorhomiden nahm, aus welcher Verbindung die »eingebürgerten Araber", die Araber fremden Ursprunges — العرب المستعربة — herstammen, da Ismael, der nur Hebräisch sprach, sich in Sitte und Sprache arabisirte.

Unter Anführung derselben Ḳorânstelle (14, 40) wird bei Ṭabarî (I, ٢٧٩, ٢٨٣) und Ibn el-Aṯîr (I, ٧٣) — bei Ersterem wie gewöhnlich nach varriirenden Traditionen und Versionen — erzählt, dass nachdem Sarah die Hagar nicht in ihrer Nähe dulden wollte, Gott zu Abraham sagte, dass er sie mit ihrem Sohne nach Mekka bringen solle, woselbst damals noch keine Vegetation war (so bei Ibn el-Aṯîr وليس بها يومئذ نبت, bei Ṭabarî »kein Haus", بيت). Abraham führte sie also nach Mekka, an eine Stelle unweit der (jetzigen) Quelle Zemzem. Da sprach Hagar zu ihm: »Wer hat dir befohlen, o Abraham, dass da uns in einem Lande zurücklassen sollst, in dem weder Acker noch Vieh (لا زرع ولا ضرع), kein Wasser, keine Nahrung und kein Freund ist?" Abraham sagte: »Gott hat es mir befohlen", worauf Hagar: »Er wird uns nicht verlassen und uns nahe sein". Es ist das also die nähere Erklärung von Sur. 14, 40, welche Stelle — gewissermassen als Text — hier wiederholt wird. Es wird hierauf ferner erzählt, wie Ismael Durst empfand und mit dem Fusse auf den Boden stampfte. Hagar entfernte sich und erstieg den Berg Ṣafâ, um zu sehen, ob sie dort Etwas (eine Quelle oder einen Menschen) fände; da sie Nichts

fand, kehrte sie zurück; hierauf ging sie nach Merwa, wo sie sich wiederum nach allen Seiten hin umsah und wiederum vergeblich. Das that sie sieben Mal und dieses ist der Ursprung des »Laufes" (السعى, das siebenmalige Hin- und Herlaufen von Ṣafâ nach Merwa, eine der Wallfahrtsceremonien). Als sie zuletzt zu Ismael zurückkehrte, war an der Stelle, wo er mit dem Fusse auf den Boden gestampft hatte, eine Quelle entsprungen — die Quelle Zemzem. Es wird nun — ebenso wie bei Baiḍâwî — erzählt, wie die Gorhomiden dorthin kamen und wie Ismael nach dem Tode seines Mutter eine Frau aus ihrem Stamme nahm und die arabische Sprache erlernte, und dass seine Nachkommen die arabisirten Araber — العرب المتعربة — seien. (Cf. Pocock, l. c., p. 39. 156. 480, an welcher letzteren Stelle die oben aus Abû'l-Fidâ angeführte mitgetheilt wird.)

Dieselbe Erzählung findet sich — mit einigen Einzelheiten, wie z. B., dass Hagar zu Ismael zurückkehrte, als sie das Gebrüll wilder Thiere hörte — auch bei Ḳazwînî (I, ١٩٩, s. v. بير زمزم); Ḳazwînî hat sie aber wahrscheinlich dem Jaḳût entnommen, (II, ٩٤١, s. v. زمزم), woselbst sie ebenso vorkommt, indem zugleich bemerkt wird, dieses Hin- und Herlaufen der Hagar sei der Ursprung des Laufes (العدو) zwischen Ṣafâ und Merwa. Dieselbe Erzählung findet sich aber auch — mit einigen Varianten — bei Boḫârî (ed. Krehl, II, ٣٤٢ fg.), und zwar abermals mit Bezug auf Sur. 14, 40. Bei Ṭabarî und Ibn el-Aṯîr wird ferner eine Überlieferung erwähnt, wonach der Engel Gabriel den Quell Zemzem hervorsprudeln liess; nachdem er die umherirrende Hagar zurückgeführt hatte, stampfte er nämlich mit dem Fusse auf die Erde, worauf die Quelle entsprang [1]).

Bei Ja'ḳûbî, welcher (p. ٢٢ fg.) die Stelle Sur. 14, 40, in derselben Weise wie die angeführten Autoren paraphrasirt und detaillirt, wird erzählt, dass als Ismael dürstete, Hagar fortging, um eine Quelle zu suchen, und auch den Berg Ṣafâ erstieg. Als sie hier einen Vogel sah, der zur Erde niederflog, kehrte sie zurück, und sie sah nun, wie der Vogel mit seinem Fusse die Erde aufscharrte, aus der hierauf Wasser hervorsprang. Sie um-

---

1) Auch Ibn Ezra zu Gen., 16, 14, erwähnt den Brunnen זמזם. (זמום ist ein Druckfehler)

gab dasselbe mit einem kleinen Damm, damit es nicht fortfliesse — und das ist die Quelle Zemzem.

Bei all den erwähnten Autoren, wie auch bei Masʿûdî, bei dem (III, 91) sich dieselbe Sage findet, folgt auf die Erzählung von der Entstehung des Zemzem und von Ismael's Verheirathung die gemüthliche Erzählung, wie Abraham den Ismael besuchte oder vielmehr besuchen wollte.

Abraham — so wird erzählt — bat Sarah um Erlaubniss, Ismael zu besuchen (nach der Meinung Einiger lebte Hagar damals nicht mehr); sie gestattete es ihm, aber unter der Bedingung, dass er nicht absteige (nach Einigen ritt er auf dem Wunderpferde Borak, nach Andren auf einer Eselin, wieder nach Andren war es ein andres Reitthier). Als er nun bei Ismael's Wohnung ankam, traf er nur dessen Frau (Masʿûdî gibt auch ihren Namen an). Er grüsste sie, sie erwiederte aber den Gruss nicht; es fragte sie nach ihrem Manne, sie sagte, er sei auf die Jagd gegangen. Darauf fragte er sie, ob er in ihrem Hause gastliche Aufnahme finden könne. »Nein, bei Gott!" erwiederte sie. Abraham sagte hierauf zu ihr: »Wenn dein Mann nach Hause kommt, so grüsse ihn von mir (اقرأى عليه السلام) und bemerke, ich liesse ihm sagen, er solle die Schwelle (عتبة) seines Hauses mit einer andren vertauschen". Darauf entfernte er sich. Als nun Ismael zurückkehrte, merkte er, dass Jemand da gewesen (nach Masʿûdî erglänzte das Thal wie im Schein der Morgenröthe), und er befragte seine Frau desshalb. Sie sagte, es sei ein alter Mann da gewesen, der so und so ausgesehen, und zwar sagte sie das leichthin, in geringschätzender Weise. Da fragte Ismael: »Und was hat er gesprochen?" Sie sagte ihm das, was ihr Abraham zu sagen aufgetragen hatte. Darauf sprach Ismael: »Das war mein Vater, der Freund Gottes, der mir damit sagen lässt, dass ich dich entlassen soll. Kehre also in das Haus deiner Vaters zurück".

Und abermals bat Abraham Sarah um Erlaubniss, Ismael besuchen zu dürfen, und sie gestattete es unter derselben Bedingung wie früher. Als Abraham dort ankam, traf er nur die Frau an. Er grüsste sie, sie erwiederte seinen Gruss in freundlicher Weise (Masʿûdî sagt auch, wie diese Frau geheissen). Er fragte sie nach

ihrem Manne, sie sagte: »Er ist auf die Jagd gegangen, er wird aber bald zurückkehren, so Gott der Erhabne will; aber so steige doch ab, und es segne dich Gott!" Er fragte sie hierauf, ob sie ihm Etwas zu essen geben könne, Brod oder Weizen, oder Gerste oder Datteln; sie brachte ihm hierauf Milch und Fleisch, und Abraham erflehte Gottes Segen über diese Speisen. Hätte sie damals die von Abraham genannten Nahrungsmittel gebracht, so wäre jetzt noch das Land Gottes mit diesen Erzeugnissen gesegnet. Sie sagte hierauf zu Abraham, er möge doch absteigen, damit sie seinen Kopf wasche (um ihn vom Staube zu reinigen) da er das aber nicht wollte, so brachte sie einen Stein herbei, auf welchen er seinen rechten Fuss setzte. Sie wusch seinen Kopf zuerst auf der rechten dann in derselben Weise auf der linken Seite, und auf dem Steine blieb die Spur seines Fusses sichtbar. (Es ist das der Makâm Ibrâhîm genannte Stein. Abraham sagte ihr, ihn aufzubewahren, da man denselben dereinst verehren werde — so bei Masʿûdî.) Darauf sagte Abraham zu ihr: »Wenn dein Mann nach Hause kommt, so grüsse ihn von mir und sage ihm in meinen Namen, er solle die Schwelle seines Hauses wohl hüten, eine bessere gäbe es nicht. Darauf kehrte er nach Syrien zurück. Bei Boḫarî antwortet die erste Frau auf Abraham's Frage, wie es Ismael und ihr gehe (عن عيشهم وهيئتهم): Uns geht es schlecht, wir leben in Noth und Bedrängniss", wogegen die zweite Frau auf dieselbe Frage antwortete: »Uns geht es sehr gut, wir sind glücklich und leben in Überfluss". Als Ismael nach Hause kam, fragt er seine Frau, ob Jemand da gewesen sei, worauf sie antwortete: »Ja gewiss (نعم), es war ein alter Mann da, der schönste aller Menschen; er sagte das und das, und ich sagte das und das, und ich habe ihm den Kopf gewaschen, und auf dem Stein ist noch die Spur seines Fusses, und er hat mir aufgetragen, dich zu grüssen und dir zu sagen, die Schwelle deines Hauses sei jetzt vortrefflich". Ismael sagte ihr darauf, dass das sein Vater war und was er mit der Vortrefflichkeit der Schwelle habe sagen wollen.

Auf diese Erzählung von Abraham's Besuch bei Ismael folgt bei Ṭabarî und Ibn el-Aṯîr die von der Erbauung des heiligen Hauses, und zwar ausführlicher als an der oben angeführten Stelle Baiḍâwî's. Nach dieser Begebenheit (dem Besuche Abra-

ham's) — so wird erzählt — befahl Gott dem Abraham, das heilige Haus zu erbauen, und um ihm die Ausführung dieses Befehls zu erleichtern, schickte er ihm die Sakina (السكينة); es ist dieses ein heftiger und verheerender (خجوج) Wind mit zwei Köpfen. Mit diesem ging Abraham, bis sie an den Ort kamen, wo die Sakina Halt machte und wo also das Haus errichtet werden sollte. Andre sagen, dass Gott ihm eine Art Wolke schickte, die einen Kopf hatte und die zu Abraham sagte: »Baue das Haus in der Grösse des Schattens, den ich werfe, nicht mehr und nicht weniger". Es ist das die Überlieferung Alî's; nach Andrer Meinung war Gabriel sein Führer. Als Abraham nach Mekka kam, fand er daselbst Ismael und er sagte zu ihm: »O Ismael, Gott hat mir befohlen, ihm ein Haus zu bauen und dass du mir dabei behüflich sein sollst". Da sagte Ismael: »Ich bin gerne dazu bereit". Abraham begann hierauf den Bau, wobei ihm Ismael die Steine zutrug. Später sagte Abraham zu Ismael: »Bringe mir einen schönen Stein, den ich zum Eckstein nehmen kann, damit er den Menschen zum Merkmal diene". Hierauf rief der Berg Abu Kobais ihm zu: »Der Stein ist für dich bei mir aufbewahrt"; nach Andren sagte ihm Gabriel, wo der schwarze Stein sei. Abraham nahm ihn und setzte ihn an seinen Ort. Jedesmal aber, wenn Abraham und Ismael sich mit dem Bau beschäftigten, beteten sie zu Gott: »O Herr, nimm Dieses von uns an, denn du bist der Hörende, der Wissende" (Sur. 2, 121). Als nun der Bau vollendet war, sagte Gott zu Abraham, er solle als Mue<u>dd</u>in die Menschen zur Wallfahrt rufen (ان يوذن فى الناس). Da sagte Abraham: »Wie sollte mein Ruf bis zu ihnen gelangen?" Darauf sprach Gott: »Dafür werde ich Sorge tragen, rufe du nur zur Wallfahrt". Da rief Abraham aus: »O ihr Menschen, Gott befiehlt euch zum hehren Hause (البيت العتيق) zu wallfahren!" Und Das hörte Alles zwischen Himmel und Erde und auch die Ungebornen, die noch im Mutterschosse waren, und sie antworteten: »Hier! Wir sind bereit!" (Labbeika! Labbeika! Es ist dieses das bekannte لبّيك اللهم لبّيك, das auch heute noch viel tausendfach ertönt, wenn die Wallfahrer den Weg von Mînâ nach ʿArafa zurückgelegt haben und an letzterem Orte angelangt sind; cf. Dozy, Het Islamisme, p. 97, Übersetzung, p. 147). Darauf gingen

Abraham und Ismael am Tage Al-Tarwijja (التروية) nach dem Wallfahrtsorte Mînâ, und sie beteten daselbst das Mittagsgebet (الظهر), das Vespergebet (العصر), das Gebet bei Sonnenuntergang (المغرب) und das Nachtgebet (العشاء الآخرة). Es werden hierauf noch die andren Wallfahrtsorte erwähnt, die Beide besuchten, indem sie zugleich die vorgeschriebenen Wallfahrtsceremonien vollzogen, und die verschiedenen Gebete verrichteten. Zugleich wird als Tradition angeführt, dass Moḥammad gesagt habe, Gabriel habe Abraham alle einzelnen Wallfahrtsceremonien gelehrt.

In den bereits angeführten Erklärungen zu Sur. 22, 27, heisst es mit Bezug auf den von Gott gesandten Wind (nach Zamaḫšarî hiess er الخجوج, wahrscheinlich so viel wie Wirbelwind), derselbe habe den Platz des ursprünglichen heiligen Hauses dadurch bezeichnet, dass er die ganze Umgebung desselben wegfegte. Zu Sur. 2, 121, bemerkt Zamaḫšarî, das heilige Haus, auch البيت المعمور, das oft besuchte, genannt (so auch Sur. 52, 4), sei zur Zeit der Sintfluth in den vierten Himmel entrückt worden, und dass Abraham auf Gottes Geheiss es neu erbaute, wobei Ismael ihm die Steine zutrug; die ursprüngliche Stelle habe ihm Gabriel gezeigt. Nach Andrer Meinung schickte Gott eine Wolke, wobei dem Abraham gesagt wurde, genau nach dem Umfang ihres Schattens das neue Haus zu bauen.

Die Erzählung, wie Abraham und Ismael das heilige Haus erbauten und dann die verschiedenen Wallfahrtsceremonien verrichteten, findet sich auch bei Jaʿḳûbî (p. ٢٤ fg.); von den letzteren wird auch die Benennung der Wallfahrtsorte ʿArafa und Muzdelifa (المزدلفة) so wie die des Jaum al-Tarwijja genannten Tages (التروية) abgeleitet.

Auch bei Jâḳûṭ (s. v. الكعبة, IV, ٢٨٠, ٢٨٢) wird erzählt, dass die Kaʿba von Abraham neu erbaut wurde und zwar nach Anweisung der Sakina in Gestalt einer Wolke, und dass Gabriel ihn alle Wallfahrtsceremonien lehrte. Als sie — heisst es ferner — nach Mînâ kamen, zeigte sich Iblîs dem Abraham; da sagte Gabriel zu ihm: »Werfe mit Steinen (Kieselsteine حصيات, die auch jetzt noch bei dieser Ceremonie verwendet werden) nach ihm, was Abraham siebenmal that, worauf Iblîs entfloh; dasselbe wiederholte sich an zwei andren Orten. Diese Ceremonie des Werfens

mit kleinen Kieselsteinen (رمى الجمار), die schon in vorislamischer Zeit in Gebrauch war, wird auch von andren Autoren auf Abraham zurückgeführt (Pococke, l. c. p. 29. 303. 306).

Statt Isaak tritt so Ismael überall in den Vordergrund; er wird im Ḳorân unter den Erzvätern und Propheten aufgezählt, wozu Geiger in seiner Preisschrift (p. 131 fg.) die einzelnen Belegstellen anführt. Dasselbe geschieht natürlich auch bei den späteren Autoren. So wird z. B. bei Jâḳût (s. v. المقدس, IV, ٥٩٣) der Traum Jakob's (Gen., 28, 12 fg.) mit den Worten erzählt: .... »Und er sah im Traume eine Leiter, deren Spitze bis an das Thor des Himmels reichte, und die Engel stiegen auf derselben auf und nieder, und Gott offenbarte sich ihm und sprach: Ich bin Gott und kein Gott ist ausser mir, ich bin dein Gott und der Gott deiner Väter Abraham, Ismael und Isaak" u. s. w. Ein andres Beispiel bietet die sogleich anzuführende Stelle Zamaḫšarî's.

Nach der (oben erwähnten) Ḳorânstelle (37, 81 fg.), an welcher von Abraham und den Götzendienern die Rede ist, wird ferner (Vs. 98 fg.) erzählt, wie Araham Gott um einen tugendhaften Sohn gebeten habe, und wie ein solcher (eigentlich ein verständiger) ihm verheissen ward. Als dieser — heisst es ferner — das gehörige Alter erreicht hatte, sagte Abraham zu ihm: »O mein Sohn, ich habe im Traume gesehen, dass ich dich opfern soll — was ist deine Meinung?" Der Sohn antwortete: »O mein Vater, thue was dir befohlen wurde, du wirst mich, so Gott will, geduldig finden" (ستجدنى أن شاء الله من الصابرين). Nachdem Beide sich so in Gottes Willen ergeben hatten und als Abraham seinen Sohn auf das Gesicht gelegt hatte, um ihn zu schlachten, riefen wir ihm zu: »O Abraham, du hast bereits den Traum erfüllt .... und wir lösten ihn aus mit einem kostbaren Opfer" (Vs. 107).

Wie an vielen andren Ḳorânstellen herrscht auch hier die Anonymität; man weiss nicht, von wem eigentlich die Rede ist, und ob Isaak oder Ismael mit dem »Sohn" gemeint sei. Und so sind denn in der That bei den späteren Autoren die Meinungen getheilt, indem sehr Viele der Ansicht sind, nicht Isaak sondern Ismael sei der zum Opfer Erkorene gewesen, wie denn auch الذبيح (der Geopferte) das gewöhnliche Epitheton Ismael's ist.

Zu der angeführten Ḳorânstelle bemerkt Zamaḫśarî (II, ١٢١٢), dass Abraham im Zweifel gewesen sei, ob sein Traum eine göttliche Eingebung gewesen, oder ob er vom Satan herrührte, und dass erst die zweimalige Wiederholung desselben ihn belehrt habe, dass Ersteres der Fall sei. Diese Träume hatte Abraham übrigens im Wallfahrtsmonat (ذو الحجّة), wie denn auch die Namen der verschiednen Wallfahrtstage (يوم التروية, يوم عرفة, يوم النحر) damit etymologisch in Verbindung gebracht werden; zugleich wird erwähnt, dass der Ort der Opferung in der Nähe des Wallfahrtsortes Mînâ gewesen sei (p. ١٢١٣). Als Veranlassung zu der Aufforderung wird erzählt, dass als die Engel dem Abraham einen Sohn verkündeten, er gesagt habe, derselbe solle Gott geweiht sein (p. ١٢٠٢). Als dieser nun das gehörige Alter erreicht hatte, wurde Abraham zur Erfüllung dieses Gelübdes aufgefordert. Mit Bezug auf das Löseopfer wird im Namen des Ibn ʿAbbâs angeführt, es sei das derselbe Widder gewesen, den Abel (Hâbil) geopfert, und der seit jener Zeit im Paradiese weidete; nach einer andren Meinung war es ein Gemsbock (وعل), der vom Berge Ṭâbir (bei Mekka) herabkam. Dieser Bock (oder Widder) floh vor Abraham, der siebenmal Steine nach ihm werfen musste, ehe er ihn ergreifen konnte, was der Ursprung des jetzigen Steinwerfens ist (وبقيت سنة فى الرمى), nach Andren warf er die Steine nach Satan, der ihn von der Opferung abhalten wollte. Als Abraham — heisst es ferner — sich zur Opferung auf den Weg machte, sagte er zu seinem Sohne: »Nimm ein Messer und einen Strick; wir wollen gehen Holz zu holen". Als sie nun in die Nähe des Berges Ṭabir kamen, sagte ihm Abraham, was Gott ihm befohlen habe. Darauf sagte der Sohn: »O mein Vater, binde mich nur recht fest, damit ich mich nicht sträube, und schlage dein Gewand zurück, damit mein Blut es nicht bespritze und meine Mutter bei dessen Anblick nicht traure, und schärfe dein Messer, dass es mich schnell tödte, denn der Tod ist hart, und grüsse meine Mutter von mir (واقرا على أمى السلام), und wenn du willst, so bringe ihr mein Oberhemd (قميص); vielleicht wird das ihren Schmerz mildern. Abraham sagte: »O mein Sohn, mich freut deine Ergebenheit in Gottes Willen". Darauf sagte der Sohn: »Wende mich so, dass du mein Gesicht

nicht siehst; du möchtest sonst Mitleid mit mir haben, und das könnte dich davon abhalten, Gottes Willen zu vollziehen — und Beide weinten. Als nun Abraham so gethan und das Messer anlegte, drehte dasselbe sich um, sodass es mit der Rückseite den Hals des Sohnes berührte; auch legte Gott eine kupferne Platte um seinen Hals. Zugleich wurde dem Abraham zugerufen: »O Abraham, du hast bereits den Traum erfüllt". Und als er um sich blickte, stand Gabriel da mit einem grossgehörnten Widder von zweierlei Farbe. Abraham ging hierauf nach dem Schlachtort (منحر) bei Mînâ, um daselbst den Widder zu opfern.

Hierauf werden die verschiedenen Meinungen angeführt, wie nämlich die Einen sagen, Ismael sei der zum Opfer Bestimmte gewesen, während die Andren dasselbe von Isaak behaupten. Die Ersteren führen als Beweis an, dass Moḥammad sich selbst einen Sohn der zwei Geopferten (ابن الذبيحين) genannt, und auf die Frage nach dem Grund dieser Benennung lächelnd geantwortet habe, der Eine derselben sei sein Stammvater Ismael, der Andre sein Vater ʿAbd Allâh; letzteren hatte Moḥammad's Grossvater bei einer Gelegenheit zu opfern gelobt, ihn dann aber mit hundert Kameelen ausgelöst, die er statt seiner opferte. Ausserdem werden noch andre Beweise angeführt, darunter, dass die Israeliten in ihren Gebeten Gott als den Gott Abraham's, Ismael's und Israel's anzurufen pflegten, und dass Moses Gott gefragt habe, warum nicht auch »Gott Mosis" gesagt werde, da doch Gott auch ihn der Ansprache würdigte und ihn sogar zu seinem Gesandten (رسول) erwählt habe. Darauf wurden ihm von Gott die Verdienste der Erzväter aufgezählt und darunter, dass Ismael bereit gewesen sei, sein Leben hinzugeben. Als fernerer Beweis wird — und zwar im Namen eines zum Islâm übergetretenen Juden — angeführt, dass die Hörner des Widders lange Zeit hindurch an der Kaʿba aufgehängt waren, ferner dass die Worte: »Wir verkündeten ihm den Isaak" (Sur. 37, 112) erst *nach* der Erzählung vom Opfer vorkommen. Dann werden die Beweise für die andre Ansicht angeführt (p. ١٣١٥), darunter auch, dass Jakob in seinem Briefe an Joseph — welchen Brief Zamaḫšarî zu Sur. 12, 89 (I, ٦٧٥) vollständig mittheilt — sich selbst Sohn Isaaks, des Geopferten (من يعقوب اسرائيل الله ابن اسحق ذبيح

خليل الله ابراهيم ابن الله) nannte. Die letzteren Beweise werden auch im Commentar des Elpherar (bei Geiger, l. c., p. 133 fg.) angeführt.

Das hier Erwähnte findet sich zum Theil auch in Baiḍâwî's Commentar zu Sur. 37, 101 (II, ١٧٥). Mit Bezug auf die Frage, ob Ismael, ob Isaak, führt Baiḍâwî ebenfalls Moḥammad's Ausspruch an, während er die oben erwähnte Stelle in Jakob's Brief für nicht beweiskräftig erklärt. Dass Isaak, nach einer Meinung, der »Geopferte" sei, erwähnt Baiḍâwî nur flüchtig zu Sur. 37, 112 (p. ١٧٦), wo von der Verkündigung Isaak's die Rede ist, indem er sagt, dass nach der Ansicht Isaak sei der Geopferte die Verheissung von Isaak's Prophetengabe gemeint sei (ebenso Elpherar bei Geiger, p. 135, N.).

Bei Ṭabarî (I, ٢٩١ fg.) und Ibn el-Aṯir (I, ٧٧ fg.) folgt auf die Erzählung vom Bau des heiligen Hauses die von der Opferung, wobei die Einzelheiten im Allgemeinen mit den von Zamaḫśarî gegebenen übereinstimmen, wie auch die Beweise für die Person des Geopferten, die unter zwei verschiednen Rubriken zusammengestellt werden. Die Frage, die Moses an Gott richtete, dient aber hier zum Gegenbeweis, indem als jüdische Gebetsformel »Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's" angeführt und in Gottes Antwort Isaak's Opferbereitwilligkeit hervorgehoben wird; ebenso übrigens bei Zamaḫśarî zu Sur. 38, 19 (II, ١٢٢٩), bei Ṭabarî, I, ٥٩٤, und Ibn el-Aṯîr, I, ١٥٦. Unter der Rubrik, dass Isaak der zum Opfer Bestimmte gewesen sei, wird auch erzählt, dass, als Abraham mit Isaak sich fortbegeben hatte, der Satan zu Sarah ging, und zwar in Gestalt eines ihrer Bekannten. Er fragte sie: »Wesshalb ist Abraham heute so früh mit Isaak fortgegangen?" »Um irgend eine Sache", antwortete Sarah. »Bei Gott", sagte der Satan hierauf, »er ist mit Isaak fortgegangen, um ihn zu opfern, weil er glaubt, Gott habe es ihm befohlen". Darauf erwiederte Sarah: »Das ist sehr schön von Abraham, dass er den Willen seines Herrn vollzieht". Dann versuchte er auf dieselbe Weise, Isaak zum Ungehorsam zu verleiten, Isaak aber sagte: »Wenn Gott meinem Vater Das befohlen hat, so ist es Pflicht, es zu thun". Ebenso wenig Gehör fand der Satan bei Abraham. Dasselbe wird nun aber auch unter der andren Rubrik erzählt. Als Abraham — so heisst es — unterwegs war, gesellte sich Iblîs zu ihm, um ihn von seinem

Vorhaben abwendig zu machen. Abraham aber sagte: »Hebe dich weg von mir, Feind Gottes! Wir werden thun, was Gott befohlen". Dieselbe Antwort erhielt er von Ismael sowie von Hagar, worauf er voll Zorn wegging. Alles Übrige wird ebenso wie bei Zamaḫšarî erzählt, nur dass an der Stelle, wo es heisst, Abraham habe auf Ismael's Bitte diesen so gewendet, dass er sein Gesicht nicht sah, die entsprechenden Worte Sur. 37, 103 (وتلّه للجبين) gebraucht werden. Am Schlusse wird bemerkt, dass nach der Ansicht, es sei hier immer von Isaak die Rede, alles Das sich in Syrien zugetragen habe, nahe bei der Stadt Ilia (ايليا, d. i. Jerusalem, Aelia Capitolina), während nach der andren Ansicht Mînâ der Ort der Handlung gewesen sei. Letzteres findet sich ebenso bei Abû'l-Fidâ (Hist. anteisl., p. 22) und bei Masʿûdî (I, 87). — Dass die Juden Isaak, die Araber Ismael für dem zum Opfer Bestimmten erklären, erwähnt übrigens auch al-Bîrûnî (p. ٣٧٥).

Auch in den jüdischen Schriften wird die Opferbereitwilligkeit Isaak's besonders hervorgehohen. So wird an der Stelle »und sie gingen Beide miteinander" (Gen., 22, 6. 8) das יַחְדָּו in den chaldäischen Übersetzungen (כחדא) im Sinne von »einmüthig" (von יחד, אחד) wiedergegeben, und ebenso im Midrasch (Ber. R., S. 56; M. Tanchuma, ed. Buber, I, 114) und bei Raschi z. St. gedeutet: »der Eine bereit zum Opfern, der Andre zum Geopfertwerden" (זה לעקוד וזה ליעקד). An beiden Stellen (sowie an den Parallelstellen, die in der Wilnaer Ausgabe der Rabboth, p. 226, und bei Buber angeführt werden) wird auch erzählt, wie Satan zuerst Abraham und dann Isaak ahwendig zu machen suchte. Zu Letztererm sagt er sehr schlau: »Alle die Kostbarkeiten deines Vaterhauses werden jetzt dem Ismael zufallen". Zugleich wird das Sprichwort angeführt: כד לא תיעול מלא תיעול פלגא, d. h.: »Wenn auch das gesprochene Wort nicht ganz zu Herzen geht, so doch die Hälfte (semper aliquid haeret), und darauf angewandt, dass Isaak in der That schwankend wurde, bis ihn sein Vater in seinem ursprünglichen Entschluss bestärkte. Ferner wird erzählt, dass Isaak seinen Vater gebeten habe, ihn nur recht fest zu binden, und ähnlich wie in der arabischan Sage Ismael (oder Isaak) sagt: »Der Tod ist hart" (وان الموت شديد), sagt im M. Tanchuma

Isaak: »Das Leben ist hartnäckig" (שהנפש חצופה היא), und ebenso wie dort heisst es auch hier in Bereschith R., dass Beide weinten, nur dass — so wird hinzugefügt — während das Auge weinte, das Herz sich freute, den Willen des Schöpfers zu vollziehen.

Dass Isaak seinen Vater gebeten, ihn recht fest zu binden, findet sich auch in der Paraphrase des jerus. Targum zu Gen., 22, 10 sowie in den späteren Midraschim, Pirke R. Eliezer (c. 31) und Midrasch Wajoschah (in Jellinek's Beth ha-Midrasch, I, 37), wo derselbe Ausdruck wie im M. Tanchuma (שהנפש חצופה) vorkommt, und zugleich erzählt wird, dass Isaak seinen Vater gebeten habe, seine Asche seiner Mutter Sarah als Andenken an ihn zu überbringen. Im Jalkut (Gen., § 98, § 101, ed. Frankf., f. 28[a], 28[b]) wird die Versuchung durch Satan nach zwei verschiedenen Midraschstellen erzählt; an der einen (§ 98) nach der Darstellung des (längst gedruckten) M. Tanchuma zu Gen., 22, 4 fg., an der andren (§ 101) nach der — oben erwähnten — Stelle des Ber. R., S. 56. Ferner wird (§ 101) ein Midrasch — ohne nähere Angabe — angeführt, dem zufolge der als Löseopfer dienende Widder nach Einer Meinung von den Bergen herabkam, auf denen er weidete (wie oben vom Berge Thabir), nach der andren Meinung aber aus dem Paradiese, woselbst er seit dem Abend des sechsten Schöpfungstages sich befand; Letzteres mit Bezug darauf, dass mehrere Dinge — darunter dieser Widder — nachträglich in der Dämmrung des 6. Schöpfungstages nach Vollendung der eigentlichen Schöpfung erschaffen wurden, wie das an mehreren Stellen (Pirke Aboth, V, 6; Aboth d. R. Nathan, ed. Schechter, fol. 48[a] und an andren, daselbst angeführten Stellen — cf. Bochart, Hieroz., I, 193, woselbst statt Pesachim 154 zu lesen ist f. 54 —) erwähnt wird. Zwei dieser Stellen des Jalkut werden auch bei Weil (l. c., p. 86. 89) angeführt.

Die Opferung Isaak's — oder das Binden desselben, welcher Ausdruck in den jüdischen Schriften der gewöhnliche ist, nämlich עקדה, nach Gen., 22, 9 — gehört jedenfalls mit zu den oben erwähnten zehn Prüfungen (עשרה נסיונות) Abraham's, da sie als solche im Pentateuch erwähnt wird (ib. vs. 1), und zwar wird diese Prüfung als die zehnte und letzte betrachtet. So heisst es

im M. Tanchuma (ed. Buber, I, p. 57) zu Gen. 22, 2, mit Bezug auf das לֶךְ־לְךָ Gen. 12, 1 und das *hier* vorkommende וְלֶךְ־לְךָ, das erstere bezeichne die erste Prüfung, die Auswandrung aus dem Geburtslande; das letztere die letzte Prüfung. Auch die oben erwähnte Ḳorânstelle (2, 118), an welcher von Abraham's Prüfung die Rede ist — واذ ابتلى ابرهيم ربّه — (welche Stelle auch Geiger, p. 130 fg., mit den jüdischen »zehn Prüfungen" vergleicht) wird von einzelnen arabischen Autoren in diesem Sinne aufgefasst. So heisst es bei Abû'l-Fidâ (Hist. anteisl., p. 22): »Mit Bezug auf die Ḳorânstelle, an welcher gesagt wird, dass Gott Abraham auf die Probe gestellt habe (ابتلى الله ابراهيم) sind die Meinungen der Autoren gelheilt; einige geben drei Prüfungen an: die Auswandrung (هجرة) aus seinem Geburtslande, die Beschneidung und die Opferung seines Sohnes; Andre geben Andres an".

Diese andren Meinungen finden sich in der That bei Ṭabarî (I, ٣١١ fg.) und Ibn el Aṯîr (I, ٨١), woselbst mehrere Erklärungen der Ḳorânstelle angeführt werden. Nach Einigen sind (wie an der oben angeführten Stelle Baiḍâwî's) einzelne religiöse Vorschriften gemeint, namentlich solche, die sich auf die gesetzlich vorgeschriebene Reinigung beziehen, wie das Beschneiden (oder Verkürzen) des Schnurrbarts (قصّ الشارب), das Ausspülen des Mundes (المضمضة), der Gebrauch des Zahnstochers oder der Zahnbürste (السواك) und andre ähnliche Dinge, die alle — nach Śahrastânî bei Pococke (l. c., p. 296) aufgezählt werden. Dann wird die Deutung angeführt, wonach die Wallfahrtsceremonien gemeint seien, mit Hinweisung auf die an derselben Ḳorânstelle (2, 108) vorkommenden Worte: »Ich habe dich zum Imâm erwählt". Andre — so heisst es weiter — beziehen die Ḳorânstelle auf sechs Dinge: Die Sterne, die Sonne und den Mond (womit wahrscheinlich gemeint ist, wie Abraham zur Erkenntniss Gottes gelangte), das Feuer (in das er geworfen wurde), die Auswandrung (الهجرة), die Beschneidung, und die Opferung seines Sohnes; ausserdem aber — wie ferner bemerkt wird — gibt es noch andre Erklärungen. Die hier angeführten finden sich übrigens ebenso bei Zamaḫśarî zu Sur. 2, 118 (I, ١٠٢).

Was das Reinigen der Zähne also den Gebrauch des Zahnstochers (مسواك, سواك), betrifft, so ist demselben bei Boḫârî (I,

p. ٧٢, N°. ٧٣) ein besondrer Abschnitt (باب السواك) gewidmet, wie denn (p. ٧٧ fg.) noch andre detaillirte Reinigungsgesetze im Namen des Propheten angeführt werden. Das Kippen des Schnurrbarts und Andres der Art wird als Bundeszeichen der Gläubigen betrachtet, wie aus C. Landberg's Proverbes et dictons du peuple arabe (I, 255 fg.) ersichtlich ist. So heisst es auch bei Lane als Erklärung von بشر: He clipped his mustache much, so that the بشرة (the exterior of the skin) became apparent. This the Muslim is commanded to do (Tâǵ al-ʿarûs).

Sowie bei den Arabern einzelne Religionsvorschrifton auf Abraham als deren Bogründer zurückgeführt werden, so wird in den jüdischen Schriften Abraham als derjenige genannt, der das Morgengebet — wie Isaak das Vesper- und Jakob das Abendgebet — anordnete oder einführte (תקן, Berachoth, 26b), wie er denn überhaupt alle gesetzlichen Vorschriften ausübte, nicht nur die in der Thora vorgeschriebenen, sondern auch die traditionellen Lehren und Verordnungen; es wird das aus der detaillirten Aufzählung, Gen., 26, 5, sowie namentlich aus der daselbst gebrauchten Pluralform וְתוֹרֹתָי gefolgert, womit also sowohl die schriftliche Lehre (תורה שבכתב) als auch die mündliche, traditionelle (תורה שבעל פה) gemeint ist (Joma, 28b; M. Tanchuma, I, 18; Ber. R., S. 49 zu Gen., 18, 19; Aboth d. R. Nathan, ed. Schechter, p. 94, und an andren von Buber, Schechter und in der Wilnaer Ausgabe der Rabboth, p. 200, angeführten Stellen).

Bei Ṭabarî (I, ٣٤٧) heisst es: »Abraham war der Erste, der Gäste bei sich bewirthete, der Erste, der Bouillonbrod zubereitete (اول من ثرد الثريد) und der Erste, der in Folge des Alters weisse Haare hatte". Abraham's Gastfreundschaft wird auch sonst erwähnt; er wird der Vater der Gastfreundschaft genannt (ZDMG., VI, 57, N° 303). Bei Ḥarîrî (p. ٥٥) heisst es: »Der Alte, der die Gastfreundschaft einführte" (الشيخ الذى سنّ القرى), womit — wie in den Scholien z. St. bemerkt wird — Abraham gemeint ist.

Abraham wird gewöhnlich der Freund Gottes, oder auch »der Freund" (الخليل), genannt, wie es denn Sur. 4, 124 heisst, Gott habe Abraham zu seinem Freunde erkoren (واتخذ الله ابراهيم خليلا). Zu dieser Stelle geben Zamaḫśarî (I, ٣٢٣) und Baiḍâwî (I, ٢٣٣ fg.) folgende gemüthliche Erzählung:

Als einmal Theurung im Lande herrschte, sandte Abraham einige seiner Leute an einen Freund in Aegypten, mit der Bitte, ihm etwas Getreide zu schicken. Dieser aber sagte zu den Boten: »Wenn Abraham das Getreide für sich und die Seinen nöthig hätte, so würde ich seine Bitte gerne erfüllen, allein ich weiss, dass er es nicht für sich, sondern für die Armen (seine Gäste, اضياف) braucht; nun aber herrscht auch in unsrem Lande Theurung, und ich kann ihm also Nichts schicken". Die Boten schämten sich aber, mit leeren Händen zurückzukehren; so füllten sie denn die mitgebrachten leeren Säcke mit feinem Sande (als ob sie Mehl enthielten), und kehrten zurück. Als sie dem Abraham den Hergang der Sache erzählten, war er darüber sehr betrübt. Bald darauf schlief er ein. (Vielleicht hielt er Siesta — قيلة — wie das im Orient seit alter Zeit gebräuchlich ist.) Während seines Schlafes öffnete Sarah, die von den näheren Umständen Nichts wusste, einen der Säcke; sie fand in demselben sehr schönes Mehl, das sie alsbald zum Brodbacken verwendete. Als Abraham erwachte, und das frischgebackne Brod roch, fragte er: »Woher habt ihr das?" »Je nun", antwortete Sarah, »von deinem ägyptischen Freunde". »Keineswegs", sagte Abraham, »das ist von meinem göttlichen Freunde" (بل من عند خليلى الله), und desshalb nannte Gott ihn seinen Freund.

In der Erzählung vom Besuche der Engel bei Abraham, Sur. 11, 72 fg. — nach einer von den Erklärern z. St. angeführten Meinung waren es die Engel Gabriel, Michael und Israfil, in den jüdischen Schriften Michael, Gabriel und Uriel (Midrasch Lekach tobh, ed. Buber, I, 82; Baba Meziah, 86b) — heisst es, dass sie die ihnen vorgesetzten Speisen nicht berührten. Mit Bezug hierauf wird bei Ṭabarî (I, ٢٧٤) erzählt, dass sie auf die Frage Abrahams: »Warum esset ihr nicht?" geantwortet: »Wir essen keine Speise ohne den Preis dafür zu wissen". Darauf sagte Abraham (der sie natürlich für Menschen hielt): »Der Preis für diese Speisen ist, dass ihr beim Anfange des Essens Gottes Namen anruft und beim Schlusse ihn lobpreist". Da sah Gabriel den Michael an und sagte zu ihm: »Wohl mit Recht hat Gott diesen da zu seinem Freunde erkoren".

Die Gastfreundschaft Abraham's wird auch in den jüdischen Schriften erwähnt. So wird erzählt, dass Abraham gewohnt war, die des Weges kommenden (העוברים והשבים) zu sich einzuladen, dass er aber nach seiner Beschneidung fürchtete, es werde jetzt Niemand mehr zu ihm kommen, worauf Gott zu ihm sagte: »Bisher sind nur Menschen zu dir gekommen, jetzt aber werde ich in meiner Herrlichkeit und mit meiner Dienerschaft (בני פמליא שלי) dir erscheinen — mit Bezug auf Gen., 18, 1. 2 (M. Lekach tobh, I, f. 41[a], 41[b]; Bereschith R., S. 47. S. 48, ed. Wilna, 97[a], und in andren daselbst angeführten Stellen). — An weiteren Stellen wird Abraham's Gastfreundschaft in Verbindung mit seiner Frömmigkeit hervorgehoben. So liest man, dass Abraham die Wandrer zu sich einlud und bewirthete und sie dann aufforderte, für das Genossene Gott zu danken (Ber. R., S. 43 zu Gen., 14, 19; S. 49 zu Gen. 18, 19, und an andren in der Wilnaer Ausgabe, p. 174. 200, angeführten Stellen). Ferner (ibid., S. 54) wird das אשל, Gen., 21, 33, dahin erklärt, dass es eine Art Karavanserei (פונדק, πανδοχεῖον, πανδοκεῖον, arab. فندق, wovon Fondaco, Fundago, Fondique in den romanischen Sprachen) gewesen sei, und dass Abraham die von ihm bewirtheten Gäste aufgefordert habe, Gott dafür zu danken. Im Talmud (Sota, 10[a]) werden zwei Meinungen in Betreff des אשל angeführt; nach der einen war es ein Lustgarten (פרדם), nach der andren ein פונדק. Ferner wird das darauf folgende ויקרא in causativem Sinne aufgefasst und die Stelle dahin gedeutet, dass wenn die bewirtheten Gäste dem Abraham danken wollten, er zu ihnen sagte: »Habt ihr denn von dem Meinigen gegessen? Ihr habt von dem gegessen, was dem ewigen Gott (אלהי עולם) gehört; gebt Dank und Preis Ihm, der da sprach, und es ward die Welt". (למי שאמר והיה העולם). In demselben Sinne wird die Pentateuchstelle im jerus. Targum paraphrasirt, woselbst אשל ebenfalls mit פרדם wiedergegeben wird.

Die Bezeichnung Abraham's als Gottgeliebter kommt in den jüdischen Schriften mehrfach vor. So werden in den Aboth d. R. Nathan (ed. Schechter, f. 61[a]) mehrere Personen aufgezählt, die in der Bibel Freunde und Lieblinge (אהוב, ידיד) Gottes ge-

nannt werden. Darunter ist Abraham, von dem es Jes. 41, 8 heisst זֶרַע אַבְרָהָם אֹהֲבִי, welche Stelle Gesenius (Thes., s. v. אברהם, p. 11a) mit dem arab. الخليل, خليل الله, sowie mit Jacob. 2, 23, vergleicht, wo es von Abraham heisst *καὶ Φίλος θεοῦ ἐκλήθη*. In den Aboth d. R. Nathan wird auch das מֶה לִידִידִי בְּבֵיתִי, Jer., 11, 15, auf Abraham bezogen; auch in der Einleitung (פתיחתא) zu Midrasch Echa (§ 24, ed. Wilna, f. 7a) nennt Gott Abraham seinen Freund (אוהבי) unter Anwendung derselben Bibelstelle. Das כי ידעתיו, Gen., 18, 19, wird von Raschi z. St. — entsprechend einer der Bedeutungen von ידע — mit »lieben" erklärt, wie auch Philo (I, 401) diese Stelle als Beweis dafür anführt, dass Abraham nicht ein Sclave (*δοῦλος*) sondern ein Freund oder Geliebter (*Φίλος*) Gottes war, und sie mit *Μὴ ἐπικαλύψω ἐγὼ ἀπὸ Ἀβραὰμ τοῦ Φίλου μου* wiedergibt. Ebenso wird im jerus. Targum zu Gen., 18, 17 dem Namen Abraham's das Epitheton »mein Geliebter" (רחמי) hinzugefügt (cf. Beer, Leben Abraham's, p. 160. 161, Note 427. 431).

Auch dass Abraham der Erste war, bei dem die Anzeichen des hohen Alters sichtbar wurden, wird mehrfach in den jüdischen Schriften erwähnt. So heisst es (Bereschith R., S. 65, ed. Wilna, 128a zu Gen., 27, 1; M. Tanchuma, ed. Buber, p. 118 zu Gen., 24, 1, und an andren daselbst angeführten Stellen), dass die Krone des Alters (nach Prov., 16, 31), d. h. die äusseren Kennzeichen desselben, zuerst dem Abraham, und zwar auf sein Verlangen, von Gott verliehen wurde.

In den arabischen Sagen erscheint der Todesengel (ملك الموت, in den jüdischen Schriften מלאך המות) durchaus nicht in abschreckender Gestalt, und seine Bezeichnung als Engel (ملك bedeutet allerdings, ebenso wie das biblische מלאך, auch Bote überhaupt) passt umso eher, als er jedenfalls nichts Dämonisches hat; er kommt vielmehr als milder, sanfter, tröstlicher Engel, als eine Art »Freund Hein"; jedenfalls hat er in seiner äussern Erscheinung Nichts, was auf seine, immerhin unangenehme, Mission schliessen lässt. So wird denn auch bei Ṭabarî (I, ٣٤٨) und Ibn el-Aṯîr (I, ٨٧) erzählt: Als Gott die Seele Abraham's nehmen wollte, schickte er zu ihm

den Todesengel in Gestalt eines ganz hinfälligen, alten Mannes. Als nämlich Abraham einst wie gewöhnlich seine Gäste bewirthete, sah er einen alten Mann in der Sonnenhitze gehen; er schickte ihm einen Esel, damit er auf diese Weise zu ihm komme. Als der Greis nun angelangt war, konnte er die ihm vorgesetzten Speisen nur mit der grössten Mühe in den Mund bringen, und wenn er sie endlich hineingebracht hatte, kamen sie wieder heraus. Nun aber hatte Abraham längst schon Gott gebeten, nicht eher seine Seele zu nehmen, als bis er selbst ihn darum bitten würde. Als er nun das Gebahren des alten Mannes sah, sagte er zu ihm: »Was ist das mit dir, o Greis?” »Das ist das Alter, o Abraham”, antwortete dieser. »Wie alt bist du denn?” fragte Abraham. Jener gab sein Alter um zwei Jahre mehr an, als das Abraham's war. Da sagte Abraham: »In zwei Jahren werde ich also ebenso sein? O Gott, nimm mich zu dir!” Da nahm der Greis (also der Todesengel) die Seele Abraham's, und so verschied er im Alter von hundert Jahren; nach Andren war er 175 Jahre alt.

Die jüdischen Schriften stimmen mit den arabischen darin überein, dass in den ersteren כותה, (כותי, כותא) als der Ort genannt wird, woselbst Abraham mehrere Jahren lang im Kerker war (Jalkut Gen., § 77 nach Baba Bathra, 91[a]), welcher Ortsname auch vielfach bei den arabischen Autoren als Geburtsort Abraham's, wo er auch ins Feuer geworfen ward, vorkommt. So an den oben angeführten Stellen, und ebenso bei Jakut (s. v. كوثى, IV, ٣١٧), el-Bekrî (ed. Wüstenfeld, p. ٤٨٥), Mokkaddesi (ed. De Goeje, p. ٨٩) und bei Andren (cf. Maimonides, Guide des égarés, III, c. 29, p. 219; Dozy, De Israëlieten te Mekka, p. 157. 165; ZDMG., XXIII, 621).

In den Pirke R. Eliezer (c. 26) wird erzählt: Die erste der zehn Prüfungen Abraham's bestand darin, dass, als er geboren ward, die Grossen des Reiches ihn tödten wollten; er war aber 13 Jahre lang unter der Erde verborgen, und er sah da weder Sonne noch Mond. Nach 13 Jahren ging er hervor ans Tageslicht, sprach die heilige Sprache (hebräisch), verachtete die Götzenbilder und vertraute auf den Schutz seines Schöpfers (ובטח בצל יוצרו) und sagte: »Gott Zebaoth, Heil dem, der auf dich vertraut (Ps. 84, 13).”

Die zweite Prüfung war, dass man ihn zehn Jahre lang im Kerker gefangen hielt, drei Jahre lang in כותה, sieben Jahre in קרדו, (nach Andren umgekehrt; ebenso an der erwähnten Talmudstelle B. Bathra, 91a). Nach Verlauf der zehn Jahre nahm man ihn aus dem Gefängniss und warf ihn in den Feuerofen, aber der König der Herrlichkeit (מלך הכבוד nach Ps. 24, 7) streckte seine Rechte aus und errettete ihn, wie es heisst (Gen., 15, 7) אני יי אשר הוצאתיך מאור כשדים. Auch in dem תנא דבי אליהו genannten Midrasch wird (T. II, c. 25) erzählt, dass Nimrod zuerst Abraham einkerkern und dann in den Feuerofen werfen liess, welcher letztere — in ähnlicher Weise wie bei den arabischen Autoren — des Näheren beschrieben wird. Vorher geht die Erzählung, wie Abrabam von seinem Vater Götzenbilder erhielt, die er auf den Markt bringen und verkaufen sollte, dass er aber, statt dieselben anzupreisen, den Käufern das Nichtige und Thörichte des Götzendienstes vorstellte (cf. Beer, Leben Abraham's, p. 10).

Dass Nimrod zuerst den Abraham einkerkern liess und ihn erst später zum Feuertod verurtheilte, erzählen auch Zamaḫšarî (I, ١٧٢) und Baiḍâwî (I, ١٣٣) zu Sur. 2, 260. Überhaupt aber wissen die arabischen Autoren von Abraham's Kindheit und frühester Jugend mehr zu erzählen als die jüdischen.

Ähnlich der oben angeführten Stelle Ja'ḳûbî's ist die Erzählung von Abraham's Geburt und Kindheit bei Ṭabarî (I, ١٥٢ fg.) und Ibn el-Aṯîr (I, ٩٧). Zunächst werden die verschiednen Meinungen über die Geburtsstätte Abraham's angeführt, darunter auch كوثى; jedenfalls wurde er in dem Lande geboren, in welchem Nimrod regierte, welcher — ebenso wie D̲û'l-ḳarnain, und Salomon, Sohn David's, nach Einigen auch Nebukadnezar — die ganze Welt beherrschte. (Auch in den jüdischen Schriften heisst es, dass vier Könige — darunter Salomon und Nebukadnezar — über die ganze Welt regierten, so Megilla, 11a, im 2. Targum zu Esther, 1, 1, und in der von Buber edirten Sammlung hagadischer Commentare zum B. Esther, p. 56). Nun kamen einst die Sternseher (أصحاب النجوم) zu Nimrod und sagten zu ihm: »Wir haben in den Sternen gesehen, dass in dieser Stadt in dem und dem Monat von dem und dem Jahr ein Knabe zur Welt kommen wird, den man Abraham

nennen wird, und dieser wird eure Religion bekämpfen, und eure Götzenbilder zertrümmern. Als nun die vorhergesagte Zeit gekommen war, liess Nimrod alle schwangeren Frauen in Gewahrsam bringen, mit Ausnahme von Abraham's Mutter, denn dieser sah man nicht an, dass sie schwanger war. Jedes Knäblein aber, das in diesem Jahre zu Welt kam, wurde getödtet. Als nun Abraham's Mutter Geburtswehen hatte, ging sie bei Nacht in eine nahegelegene Höhle, woselbst sie Abraham gebar. Darauf ging sie nach Hause, nachdem sie zuvor den Eingang zur Höhle verrammelt hatte. Als sie nun wieder hinkam, fand sie, dass der Knabe in Einem Tage so viel gewachsen war wie andre Kinder in einem Monate; seine Nahrung aber fand er, indem er an seinem Daumen sog; auf diese Weise erhielt ihn Gott am Leben. Es wird hierauf — nach Sur. 6, 76 fg., nur detaillirter — erzählt, wie Abraham nach Betrachtung der Himmelskörper zur Einsicht kam, dass Gott der einzige Schöpfer, also alle Götter, welche seine Landsleute anbeteten, nichtig seien, und wie die Kunde von seiner Verspottung derselben zu Nimrod gelangte.

So wie viele sagenhafte Ausschmückungen der Geschichte Abraham's aus den jüdischen Schriften in die arabischen übergingen, so findet auch das Umgekehrte statt, dass nämlich spätere jüdische Autoren die arabischen Schriften benutzten und einzelne Stellen daraus in ihre Erzählungen mit dem Übrigen, specifisch Jüdischen, verflochten. Das ist nun höchst wahrscheinlich auch der Fall bei der Erzählung von Abraham's Besuch bei Ismael, die sich auch im Jalkut (Gen., § 95, ed. Frankf. a. M., f. 27[a] fg.) findet, woraus sie Weil (p. 91, N.) mit der Bemerkung mittheilt, dass auch diese Legende, von der man glauben sollte, sie sei gewiss arabischen Ursprungs, sich im Midrasch finde. Der Jalkut (oder vollständig Jalkut Schimoni, nach dem Namen seines Verfassers) ist nun aber — wie das schon dessen Benennung besagt, יַלְקוּט nach 1. Sam., 17, 40 — ein Sammelwerk, und so ist auch diese Erzählung den Pirke R. Eliezer (c. 30) entnommen. Letzteres Buch wurde jedenfalls unter arabischer Herrschaft geschrieben, und so kommt in demselben (30.) Capitel Mehreres vor, das, wie Zunz (G. V., p. 275) und Grätz (Geschichte der Juden, V, 223) bemerken, auf die

Geschichte der Araber Bezug hat. An die arabische Sage erinnert aber auch die hier von Ismael erzählte. Unter den oben erwähnten zehn Dingen, die in der Dämmrung des sechsten Schöpfungstages erschaffen wurden, wird nämlich auch »die Mündung des Brunnens" (פי הבאר) erwähnt; nach den Commentaren z. St. ist damit der Mirjamsbrunnen gemeint (בארה של מרים), der die Israeliten auf ihrer Wandrung in der Wüste überallhin begleitete (die einzelnen Stellen hierüber habe ich in der Ztschr. d. D. Palästinavereins, VI, 200, angeführt). In den Pirke R. Eliezer heisst es nun an der Stelle, die der Erzählung von Abraham's Besuch bei Ismael vorhergeht, dass Ismael zu Gott gebetet habe, ihn nicht verdursten zu lassen, und dass Gott sein Gebet erhörte, wie es heisst (Gen., 21, 17): »Und Gott hörte die Stimme des Knaben...., denn Gott hat die Stimme des Knaben gehört". Und dort — heisst es weiter — wurde ihnen der Brunnen eröffnet, der in der Dämmrung (nämlich des 6. Schöpfungstages) erschaffen worden war, und Hagar ging hin und trank und füllte den Schlauch mit Wasser, wie es heisst: »Gott öffnete ihre Augen" u. s. w. (Vs. 19). Dass hier nun statt des Mirjambrunnens *dieser* Brunnen als eins jener zehn Dinge erwähnt, ihm also eine besondre Wichtigkeit beigelegt wird, erinnert jedenfalls an den Brunnen Zemzem, der auch sonst vielfach bei den arabischen Autoren vorkommt. Aber auch ausserdem finden sich in den Pirke R. Eliezer mehrfache Anklänge an arabische Sagen.

Die Erzählung vom Besuche Abraham's findet sich übrigens auch im Sefer Hajaschar (ed. Ven., f. 41ᵃ fg.), nur mit dem Unterschiede, dass in den Pirke R. Eliezer von der Schwelle (סף, im Jalkut מפתן) des Hauses, im S. hajaschar hingegen vom Pflock des Zeltes (יתד האהל) die Rede ist, den Abraham das erste Mal tadelt, das zweite Mal sehr lobt, während in den P. R. Eliezer nur der Tadel erwähnt wird. Der Verfasser des S. hajaschar hat nun aber — wie auch Zunz (l. c., p. 154) bemerkt — auch sonst viele arabische Sagen aufgenommen, die er nun wieder nach seiner eignen Phantasie ausschmückte, darunter auch auf Abraham bezügliche. So wird (18ᵃ fg.) erzählt, dass Nimrod der Erste war, der Götzen anbetete und auch seine Diener dazu verleitete; ein noch

grösserer Bösewicht als er war sein Sohn מרדון, und von damals her datirt das Sprichwort: »Vom Bösen kommt Böses" (1 Sam. 24, 13). Therach aber, der Sohn Nachor's, war der oberste Feldherr Nimrod's; seine Frau gebar ihm einen Sohn, den er אברם nannte, weil ihn der König über alle Andren erhoben hatte (כי הרימו המלך). Es wird nun ferner erzählt, wie zur Feier von Abraham's Geburt alle Weisen und Magier (חרטמים) Nimrod's zu einem Gastmahle bei Therach eingeladen waren. Als sie bei Nacht von dort fortgingen, sahen sie am Himmel einen grossen Stern, der von Osten kam und in seinem Laufe vier andre Sterne verschlang. Sie deuteten diese Erscheinung dahin, dass der Knabe, der dem Therach geboren worden war, dereinst sehr mächtig sein werde und dass er und seine Nachkommen viele Länder erobern und beherrschen werden. Den andren Tag erzählten sie Alles dem Könige; auf ihren Rath hin liess Nimrod den Therach kommen, sagte ihm, was die Magier geweissagt, und dass er ihm seinen Sohn bringen solle, um ihn zu tödten . . . . Therach brachte ihm, statt seines eignen Sohnes, den Sohn einer Sclavin, den Nimrod alsbald umbrachte; seinen eignen Sohn aber verbarg er zugleich mit seiner Mutter und Säugamme in einer Höhle, und gab ihnen allmonatlich ihren Lebensunterhalt . . . Als Abraham — heisst es ferner (das Buch ist durchaus in biblischem Styl gehalten) — eines Tages die Sonne in ihrem Glanze sah, da sagte er in seinem Herzen: »Fürwahr, diese Sonne, welche die ganze Erde beleuchtet, ist die Gottheit; sie will ich anbeten." Und er betete an diesem Tage zur Sonne. Als er Abend ward und die Sonne unterging, da sprach er in seinem Herzen: »Das ist kein Gott, aber wo ist er, der Himmel und Erde erschaffen?" Und er erhob seine Augen und schaute gegen Sonnenauf- und gegen Sonnenuntergang, gegen Mittag und gegen Mitternacht, und er sah den Mond und die Sterne, und er sprach in seinem Herzen: »Das ist der Gott, der Himmel und Erde erschaffen und die Andren (die Sterne) sind seine Diener." Als nun aber am Morgen der Tag leuchtete und die Sonne aufging, da sprach er: »Alle diese sind keine Götter, sondern Diener Eines Gottes".

Ferner wird (20[b] fg.) erzählt, wie die Grossen des Nimrod den

Plan fassten, eine Stadt mit einem sehr hohen Thurm zu erbauen, und dass Nimrod damit einverstanden war. Während des Baues schossen sie Pfeile gen Himmel ab, die blutbefleckt zurückkehrten, wesshalb sie glaubten, die Himmelsbewohner getödtet zu haben — wie das ganz ähnlich die arabische Sage von Nimrod berichtet.

Es wird hierauf sehr umständlich erzählt, wie Abraham die Götzenbilder in seines Vaters Hause zertrümmerte und dann dem grössten derselben die Axt in die Hand gab. Zur Strafe dafür wird Abraham eingekerkert; hierauf lässt Nimrod auf den Rath seiner Umgebung einen grossen Feuerofen errichten, der drei Tage und drei Nächte hindurch geheizt wird. Als Abraham herbeigebracht wurde, um hineingeworfen zu werden, sagten die Weisen Nimrod's zu ihm, Therach müsse ihn getäuscht haben, da Abraham eben jenes Kind sei, von dem sie in den Sternen gelesen. Vom König befragt, gestand Therach seinen Betrug und gab an, sein Sohn Haran habe ihm diesen Rath ertheilt. Darauf wurde nebst Abraham auch Haran in die Flammen geworfen; Haran verbrannte auf der Stelle — weil seine Gesinnung eine schwankende war —, Abraham aber blieb unversehrt; nur die Stricke, mit denen man ihn gebunden hatte, verbrannten; er selbst ging drei Tage und drei Nächte lang inmitten des Feuers umher. Als er hierauf auf Befehl des Königs hinausging, wunderte sich der König sehr; er gab ihm Geschenke, darunter zwei seiner Sclaven, עוני hiess der Eine, אליעזר der Andre, und so wurde Abraham ferner nicht beunruhigt. Dass Eliezer ein Geschenk Nimrod's war — was auch in den Pirke R. Eliezer (c. 16) erzählt wird — findet sich auch bei den Arabern; cf. ZDMG., XVI, 701. 702, XVIII, 456.

Das hier Angeführte ist nur ein Auszug aus der sehr langen — zugleich sehr breiten — Erzählung; jedenfalls aber zeigt sich bei den angeführten Stellen unverkennbar arabischer Einfluss. Noch viel entschiedener aber zeigt sich die Benutzung arabischer Quellen in der Erzählung von Abraham, wie sie — unter der Überschrift »Erzählung von dem, was unsrem Vater Abraham mit Nimrod widerfuhr" — in dem Buche שבט מוסר des R. Eliah Hakohen mitgetheilt wird, und zwar am Schlusse des Buches (ed. Amsterd., fol. 109^b fg.), zu dem sie einen Anhang bildet. Der Verfasser dieses

Buches lebte im Orient (Smyrna) und so erklärt es sich leicht, dass er die arabischen Sagen über Abraham und Nimrod kannte. Auch führt er die Erzählung mit den Worten »Man erzählt" (אמרין) ein, und nicht wie sonst mit der Erwähnung des hebräischen Buches, dem er sie entnommen.

In dieser Darstellung ist es nun Nimrod selbst, der in den Sternen liest, dass unter seiner Regierung ein Kind zur Welt komme, das dereinst seine Religion bekämpfen werde. Auf den Rath seiner Grossen lässt er alle schwangeren Frauen in Gewahrsam bringen und alle neugebornen Knaben tödten. Damals hatten die (spätere) Mutter Abraham's den Therach zum Manne genommen; nach einigen Monaten bemerkte er, dass ihre Körperfülle zugenommen; Als er sie desshalb befragte, antwortete sie: Es ist das die Krankheit קולצני (wahrscheinlich ein spanisches Wort in gleicher Bedeutung mit dem italienischen calcinaccio, Geschwulst in den Gelenken, Verhärtung im Leibe), die mich jedes Jahr befällt. Als nun die Zeit ihrer Niederkunft gekommen war, ging sie in eine Höhle in der Wüste, woselbst sie eines Knaben genas, bei dessen Geburt die ganze Höhle in Licht erstrahlte, worüber sie grosse Freude empfand.... Sie verliess bald darauf die Höhle, indem sie sagte: »Gott sei mit dir! Er wird dich nicht verlassen und dir seinen Schutz nicht entziehen" (nach Deut. 4, 31). Das Kind fing nun an zu weinen; da schickte Gott den Engel Gabriel, um ihm Milch zu verschaffen, und in der That fand es diese, indem es am Daumen der rechten Hand sog. Es wird dann ferner erzählt, wie Abraham, als er zehn Tage alt war, Nachts aus der Höhle ging und wie er zuerst die Himmelskörper anbeten wollte, dann aber einsah, dass ein höheres Wesen sie alle in Bewegung setzte. Er begegnete hierauf seiner Mutter, die ihn überall gesucht hatte, und gab sich ihr zu erkennen; er war nämlich in der kurzen Zeit so ausserordentlich gewachsen, dass sie keine Ahnung davon hatte, dass der mit ihr Sprechende ihr Sohn sei.

Nach der Erwähung von verschiednen andren wunderbaren Ereignissen wird (111[a]) erzählt wie Nimrod den Abraham nachdem er die Götzenbilder zerstrümmert, ins Gefängniss werfen liess und später befahl, einen grossen Platz mit einer Mauer zu umgeben,

und in demselben einen Scheiterhaufen zu errichten, zu dem Jeder Holz herbeibringen solle. Die Personen aber, welche dann versuchten, Abraham in das Feuer zu werfen, wurden selbst von den Flammen ergriffen; da kam der Satan in Gestalt eines Mannes und sagte zu Nimrod: »Ich will dir einen Rath geben; gib mir Holz, Nägel und Stricke, und ich werde dir ein טראבוקן (Wurfmaschine, spanisch Trabuco, entsprechend dem منجنيق der arabischen Autoren) verfertigen, vermittelst dessen man Abraham ins Feuer schleudern kann, ohne sich demselben zu nähern". Dem König gefiel dieser Rath; als man darauf Abraham vermittelst des טראבוקן ins Feuer geworfen hatte, baten die Engel Gott um die Erlaubniss, ihn retten zu dürfen. Darauf kam Gabriel zu Abraham und fragte ihn: »Wie ist es, Abraham — soll ich dich uns diesem Feuer erretten?" Da sagte Abraham: »Gott, auf den ich vertraue, der Gott des Himmels und der Erde, er wird mich erretten". Darauf sagte Gott zu jenem Feuer: »Sei Kühlung und Wohlbefinden meinem Knechte Abraham (so ist statt ההיא zu lesen) היה קרה ושלוה על עבדי אברהם was also genau der Stelle Sur. 21, 69, entspricht: قلنا يا نار كونى بردًا وسلامًا على ابرهيم.

Es wird nun ferner erzählt, wie das Feuer erlosch und wie der Feuerofen zu einem blumenreichen Garten wurde, und dass die Engel dem Abraham Gesellschaft leisteten. Als Nimrod das mit ansah, erklärte er Alles für Zauberei; seine Grossen aber sagten: »Das ist keine Zauberei, sondern ein Zeichen von Gottes, des Einzigen, Allmacht, den auch wir anerkennen". Und wie die Fürsten, so glaubte auch das ganze Volk an den Gott Abraham's und sie sprachen Alle: »Der Ewige ist Gott (יי הוא האלהים), hoch oben im Himmel und unten auf der Erde — Keiner ausser ihm!" (Deut. 4, 39). Hiermit schliesst die Erzählung.

Das hier Mitgetheilte stimmt nun durchaus mit den oben aus Zamaḫšarî, Baiḍâwî, Ṭabarî und Ibn el-Aṯîr angeführten Stellen überein; dahin gehört es auch, wenn erzählt wird, Abraham habe von seinem Vater den Auftrag erhalten, Götzenbilder zu verkaufen, und dass er diese mit einem Stricke hinter sich her schleifte und dabei ausrief: »Wer kauft ein Bild (צלם), das weder sich selbst noch einem Andren Etwas nützt?" — was, nur etwas ausgeschmückt,

dem oben aus Ṭabarî, Ibn el-Aṯîr und Abû'l-Fidâ Angeführten entspricht. — Manches ist wahrscheinlich dem Sefer hajaschar, wiederum Andres andren Schriften, vielleicht auch der Volkssage entnommen.

Diese Erzählung des Schebet Mussar wird auch in Jellinek's Bet ha-Midrasch (I, 25—34) mitgetheilt. Mit Bezug auf dieselbe sagt Jellinek (Vorr., p. XV fg.), dass Form und Inhalt sowie mehrere Worte und Wendungen der Erzählung dafür sprechen, dass sie aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt wurde, wie sie sich auch nach der stofflichen Seite in Weil's Biblischen Legenden, p. 68 fg., finde. Die einzeln angeführten Beweise hierfür sind aber in der That sehr schwach; als solche werden die Wörter קולצני und טראבוקו angeführt, die aber — wie oben gezeigt wurde — spanische Wörter, keineswegs arabisch sind [1]. Mit den Stellen (p. 29. 30), in denen Abraham von den Götzenbildern sagt, dass sie weder sich selbst noch Andren von Nutzen seien wird die Stelle Abû'l-Fidâ's, Hist. anteisl., p. 20 (welche auch Geiger, l. c., p. 123, N. anführt) verglichen: »Wer kauft, was ihm nur Schaden aber keinen Nutzen bringt?" Hierzu wäre eher die Originalstelle, Sur. 21, 67, anzuführen gewesen, wo Abraham sagt: »Betet ihr Dinge an, die euch weder nützen noch schaden können?" Überhaupt aber ist das auch ein oft in der Bibel vorkommender Gedanke, so z. B. 1 Sam., 12, 21; Jes., 44, 10; Jer., 16, 19; Hab. 2, 18. Wenn ferner von dem in der Erzählung mehrfach vorkommenden יי הוא האלהים gesagt wird, dieser Satz erinnre an die muhammedanische Glaubensformel, so ist derselbe vielmehr ein ächt biblischer Ausdruck (cf. Deut., 7, 9; 1 Kön., 8, 60; 18, 39), der ja auch in dem (oben angeführten) Schlussatze der Erzählung vorkommt.

Weit mehr arabisches Gepräge trägt das in dieser Erzählung dem Nimrod mehrfach beigegebne Epitheton »der Gottesläugner", (הכופר), statt des in jüd. Schriften gewöhnlichen »der Gottlose"

---

1) In der jüdisch-spanischen Übersetzung dieses Buches (Smyrna 5620 = 1860) heisst es (II, f. 154b): „Cado año mi acontece esto חולי (Krankheit) que si llama קולצני", f. 158b: „y yo ti haré un trabuco" (טראבוקו) und „y comandé el rey por hazer el trabuco".

(הרשע); ebenso ist der Satz (p. 31): »Du bist einer der Lügner" (אתה מן הכוזבים) statt »du bist ein Lügner" durchaus koranisch. Für den arabischen Ursprung spricht ferner, dass Nimrod p. 26. 27 (zweimal) ein Sohn Kenaans genannt wird, am entschiedensten aber die Stelle: »Werde Kühlung und Wohlbefinden für Abraham", die im Text ohne die arabische Originalstelle kaum verständlich ist.

Eine ähnliche, aber viel kürzere, Erzählung wird übrigens von Chaim Horowitz in seiner Sammlung kleiner Midraschim (I, 40 fg.) mitgetheilt.

Sehr viele auf Abraham bezügliche Stellen der jüdischen Schriften werden in B. Beer's »Leben Abraham's" mitgetheilt; nur werden die einzelnen derselben nicht gehörig geschieden, indem neben den Originalstellen auch Stellen aus solchen Schriften angeführt werden, die Nachbildungen arabischer Sagen enthalten, wie S. hajaschar, und die Erzählung im שבט מוסר. Wenn es übrigens bei Beer (p. 96, Note 2) heisst: »Gedalja ben Jachja in Schalscheleth ha-Kabalah macht Therach zum Erfinder der Münzprägung", so ist auch diese Stelle des Schalscheleth hakabbala (94[a]) dem Supplementum chronicorum entnommen, wo es (17[b]), etwas vollständiger, heisst, dass Ninus auf den Rath und mit dem Beistande des Therach die ersten Münzen habe prägen lassen.

Dass Abraham's Lebensgeschichte auch in andren Schriften, wenn auch in verschiedner Weise, sagenhaft ausgeschmückt wird, ersieht man aus den bei Fabricius (I, 336 fg.) angeführten Stellen. Bemerkenswerth ist namentlich die des Suidas s. v. Ἀβραάμ, wo gesagt wird, dass Abraham, als er gesehen, dass der Himmel bald heiter, bald dunkel sei, zu sich selbst gesagt habe: »Dieser ist kein Gott!" (Οὐκ ἔστιν οὗτος θεός) und ebenso, als er bemerkte, dass die Sonne oft unsichtbar und verdunkelt sei und dass das Licht des Mondes bald ab-, bald zunehme, er gesagt habe: »Das sind keine Götter!" — was an die Koranstelle Sur. 6, 76 fg., erinnert. Übrigens heisst es ähnlich bei Josephus (Antt. I, 7, 1), dass die Betrachtung von Sonne und Mond sowie der Verändrungen am Himmel Abraham zur Erkenntniss des Einen Gottes geführt habe.

Unter den bei Fabricius (I, 345) aus Herbelot angeführten Stellen ist besonders *die* bemerkenswerth, dass Nimrod sehr hässlich gewesen sei, und dass Abraham, als er ihn sah, zu seinem Vater sagte: »Wie kommt es nur, dass die Geschöpfe dieses Gottes (d. h. Nimrod's) schöner sind als er selbst?"

Im Schalscheleth hakabbala (94[b]) wird aus Eusebius, Praepar. evang., IX, 4, angeführt, dass Abraham der Erste gewesen, der sich mit Sternkunde (אצטגנינות) beschäftigte und sie — ebenso die Arithmetik — die Aegypter lehrte. Dieses findet sich ebenfalls im Supplementum chronicorum (18[b]), aber schon — wie aus Fabricius, I, 359, zu ersehen — bei Josephus (Antt., I, 9).

Eine seltsame Enstellung der gewöhnlichen Sagen von Abraham wird von Bîrûnî (p. ٢٠٤) erwähnt. Zunächst wird mit Bezug auf die Sabier gesagt, dass Manche deren Benennung mit Al-ḥarrânijja von Haran, dem Bruder Abraham's, herleiten. Darauf heisst es weiter, Ibn Sankilah, ein Christ, habe ein Buch verfasst, um ihre Religion zu widerlegen, und dass in demselben, nebst andren lügenhaften Berichten, auch erzählt werde, Abraham sei desshalb aus ihrer Genossenschaft ausgetreten, weil sich an seiner Vorhaut Aussatz zeigte und jeder damit Behaftete als Unreiner aus ihrer Gemeinde ausgestossen wurde. Abraham — wird weiter erzählt — vollzog desshalb die Beschneidung an sich selbst. Als er darauf einen ihrer Götzentempel betrat, hörte er eine Stimme, die ihm zurief: »O Abraham, du bist von uns mit *einer* Sünde weggegangen und mit *zwei* Sünden kehrst du zurück; geh' und kehre nicht wieder!" Hierüber erzürnt zertrümmerte er die Götzenbilder und verliess die Gemeinde. Bald darauf empfand er Reue hierüber und wollte — dem Brauche gemäss — seinen Sohn dem Planeten Saturn opfern; als aber Saturn seine tiefe Reue sah, war er mit dem Opfer eincs Widders zufrieden.

LOTH.

Im Vergleich zu Abraham erscheint Loth nur als Nebenperson; die ausschmückende Sage findet an Loth durchaus Nichts, was zu

seiner Verherrlichung dienen könnte — im Gegentheil. Nur seine Trunkenheit ist sprichwörtlich geworden, und so heisst es denn auch im Talmud (Erubin, 65[a]), dass Einer (in juridischer Hinsicht) nur dann als betrunken (שכור) zu betrachten sei, wenn seine Trunkenheit der des Loth gleichkomme. Bei den Arabern wird ein nicht näher zu bezeichnendes Laster mit einem vom Namen Loth abgeleiteten Ausdruck benannt (لوطى, اللواط), wahrscheinlich mit Bezug auf einige Korânstellen (7, 78; 11, 80; 27, 56), an denen es aber nur heisst, dass Loth den Sodomiten die Schändlichkeit dieses Lasters vorstellte, wie denn in andren Sprachen die Benennung eines damit nah verwandten Lasters von »Sodom" abgeleitet ist.

Loth kommt in der jüdischen Sage am meisten in Verbindung mit Sodom vor. So wird gleich der Umstand, dass er die Gegend von Sodom zum Aufenthaltsort erwählte (Gen., 13, 11 fg.), im Midrasch z. St. (Ber. R., S. 41) mit dem darauf folgenden Satze (Vs. 13), dass die Bewohner von Sodom böse und sündige Menschen waren, in Verbindung gebracht, dass nämlich Loth eben desshalb Sodom zu seinem Wohnorte wählte, weil dessen Bewohner der Unzucht fröhnten (in diesem Sinne wird speciell der Ausdruck »Sünder" — חַטָּאִים — gedeutet) und er selbst den sinnlichen Lüsten ergeben war.

Wie der erwähnte Vers nach hagadischer Weise detaillirt wird, so werden auch mit Bezug auf Gen., 18, 20, die Sünden und gottlosen Handlungen der Sodomiten im Einzelnen aufgezählt. Darunter namentlich ihre Grausamkeit und Hartherzigkeit gegen Arme, wie das auch Ez., 16, 49, hervorgehoben wird, welche Stelle auch in Pirke R. Eliezer (c. 25) und bei Nachmanides in seinem Commentar zur Pentateuchstelle angeführt wird. Diese Grausamkeit ging so weit, dass diejenigen, welche, von Mitleid hingerissen, dem einen und dem andren Armen Nahrung verabreichten, einen qualvollen Tod erleiden mussten, wie das auch einer Jungfrau widerfuhr (Ber. R. z. St., sect. 49; Sanhedrin, 109[b]; Targum jerus. zu Gen., 18, 20. 21; Pirke R. Eliezer, c. 25, an letzterer Stelle heisst es, die Jungfrau sei eine Tochter Loth's, Namens פלטית, gewesen). Loth's Frau hingegen war um Nichts besser als die

übrigen Bewohner Sodom's. Als die Engel Abends zu Loth kamen, ging sie bei ihren Nachbarinnen umher und sagte: »Leiht mir ein wenig Salz; wir haben Gäste bekommen" — um so den Sodomiten die Anwesenheit von Fremden kund zu geben. Zur Strafe hierfür ward sie in eine Salzsäule verwandelt (Ber. R., S. 49 zu Gen., 19, 26; Targum jerus. I z. St.) Wie Raschi zu Gen., 19, 26 — nach einer andren Midraschstelle — bemerkt, hatte Loth zu seiner Frau gesagt: »Gib mir etwas Salz für unsre Gäste", worauf sie antwortete: »Willst du auch diese schlechte Sitte (der Gastfreundschaft) bei uns einführen?" In den Pirke R. Eliezer (l. c.) wird hingegen erzählt, dass Loth zu seiner Frau, welche עידית hiess, und seinen zwei Töchtern gesagt habe, sich nicht umzuschauen, weil die Herrlichkeit Gottes (שכינה) auf die Städte Feuer und Schwefel herabregnen lasse: seine Frau aber dachte mitleidsvoll an ihre zwei in Sodom zurückgebliebenen Töchter und wandte sich nach ihnen um, um zu sehen, ob sie ihnen vielleicht folgten. Da erblickte sie die Herrlichkeit Gottes und ward zu einer Salzsäule, die noch jetzt existirt; bei Tage lecken die weidenden Rinder das Salz derselben ab, das aber bei Nacht sich wieder neu bildet, sodass am Morgen wieder die Salzsäule da steht. Letzteres wird auch im Sefer hajaschar (39[a]) sowie in Benjamin von Tudela's Reisebeschreibung (ed. Asher, I, 37) berichtet. Auch im Talmud (Berachoth, 54[a]) wird diese Salzsäule als noch bestehend erwähnt. Bei der Aufzählung der Localitäten, an welchen Wunder geschehen sind und bei deren Anblick eine Benediction zu sprechen ist, wird auch die Frau Loth's genannt, worunter, wie weiter erklärt wird (54[b]), eben die Salzsäule zu verstehen ist.

Besonders ausführlich ist — vielleicht mit Bezug auf das קְצִינֵי סְדֹם bei Jesaias, 1, 10, welche Stelle übrigens nicht angeführt wird — an der erwähnten Talmudstelle (Sanh., 109[b]) die Schilderung der vier sodomitischen Richter, deren Namen (die jedoch wie Beinamen aussehen) zugleich angegeben werden: שקראי, שקרוראי, זייפי, מצלי דינא, also: Lügner, Lügenschmied, Fälscher, Rechtsverdreher. Welche Art von Recht bei ihnen galt, — davon werden mehrere Beispiele gegeben. Dazu gehörte, dass, wenn Jemand Einen anklagte, dass er seinem Esel ein Ohr

abgehauen habe, man zum Kläger sagte: »Gib Jenem deinen Esel, damit er ihn so lange behalte, bis das Ohr wieder angewachsen ist". Hatte Jemand die schwangere Frau eines Andren geschlagen, so zwar dass sie abortirte, so sagte der Richter zum Ehemann: »Gib Jenem deine Frau, damit er mit ihr ein andres Kind zeuge". Wenn Jemand Einen blutig geschlagen hatte, und der Geschlagene ihn verklagte, so wurde ihm gesagt, dass er dem, der ihn geschlagen, eine Gratification schuldig sei dafür, dass er ihm gleichsam zur Ader gelassen habe. Alles das erinnert an »das Urtheil des Schemjaka" bei Chamisso sowie an andre ähnliche Erzählungen in Benfey's Pantschatantra (I, 394 fg.). Ebenso erinnert es an das Prokrustesbett, wenn ferner von einem Bette erzählt wird, in das jeder angekommene Fremde sich legen musste. War das Bett zu lang, so dehnte man seinen Körper gewaltsam aus; war es zu kurz, so wurde der überragende Theil seines Körpers abgeschnitten. Zugleich wird erzählt, wie Eliezer, der Diener Abraham's, als er einst in Sodom war, all diesen Chicanen auf kluge Weise zu entgehen wusste.

Viele andre Einzelheiten, die in den jüdischen Schriften erwähnt werden, um die Gottlosigkeit der Sodomiten darzulegen, werden in Beer's »Leben Abraham's (p. 41. 162 fg.) angeführt. Sodom und Gomorrha kommen im Ḳoran, wie gewöhnlich, nicht unter diesem Namen vor. Die zerstörten Städte werden, ähnlich wie in der Bibel (Gesen., Thes. s. v. הפך, p. 388a), المؤتفكات, die Umgestürzten genannt (Sur. 9, 71; 53, 53; 69, 9), bei den arabischen Autoren ähnlich الارض المقلوبة (Abû'l-Fidâ, Geogr., ed. Reinaud, p. ٢٢٨; Istaḫrî ed. De Goeje, p. ٦٤), das umgestürzte Land. Die Bewohner derselben heissen قوم لوط (Sur. 22, 43; 26, 160), welchen Ausdruck auch die arabischen Autoren gebrauchen. Der Untergang dieser Städte und ihrer Bewohner ist die Strafe dafür, dass sie den Ermahnungen Loth's kein Gehör gaben. Statt der untergeordneten Rolle, welche Loth in den jüdischen Schriften spielt, wird er an vielen Ḳorânstellen (Sur. 7, 78 fg.; 11, 79 fg.; 15, 61 fg.; 21, 74 fg.; 22, 43 fg.; 26, 160 fg.; 27, 55 fg.; 29, 27 fg.; 37, 133 fg.; 54, 33 fg.); neben Noah, Abraham, Moses und andren Personen als Vorbild und Vorläufer Mohammed's erwähnt. Wie bei den übrigen wird

auch sein Volk, das قوم لوط, dafür bestraft, dass es trotz Loth's Ermahnungen in seiner Ruchlosigkeit verharrte. So bemerkt auch Baiḍawî zu Sur. 7, 83, noch besonders, dass Loth von Gott zu den Bewohnern Sodom's (سدوم) gesandt wurde, um sie zu ermahnen und zu warnen, wie auch in einer von Zamaḫšarî und Baiḍawî zu Sur. 11, 83, angeführten Überlieferung Mohammed den Loth seinen Bruder (اخى لوط) nennt.

Loth's Frau hingegen wird Sur. 66, 10, neben der Frau Noah's erwähnt, indem von beiden gesagt wird, dass sie ungläubig waren, ihren Männern gegenüber aber Frömmigkeit heuchelten, wesshalb beide zum Höllenfeuer verdammt wurden. Zamaḫšarî z. St. (II, ١٥٠٦) führt eine Überlieferung an, wonach Mohammad, als Antwort auf eine Frage Aiša's, gesagt habe, der Name von Loth's Frau sei Wâila, der von Noah's Frau Wâhila gewesen. Sur. 11, 82, und 29, 31, wird dem Loth vorher gesagt, dass seine Frau dasselbe Schicksal haben werde wie die übrigen Bewohner der Stadt; nach andren Stellen (7, 81; 27, 58; 29, 31. 32; 37, 135) blieb sie zurück und fand ihren Untergang mit den Übrigen. In diesem Sinne wird das hier mehrfach vorkommende كانت من الغابرين von Zamaḫšarî und Baiḍâwî zu Sur. 7, 81 erklärt.

Das im Ḳorân vom Untergange Sodom's Erzählte wird von den Commentatoren des Näheren geschildert. Sur. 11, 83, wird erzählt, wie die Engel zu Loth sagten: »Wir sind von Gott gesandt; jene (die Sodomiten) werden dir Nichts anhaben können." Hierzu bemerken Zamaḫšarî und Baiḍâwî, dass Gabriel mit seinem Flügel (welchen Zamaḫšarî bei dieser Gelegenheit etwas näher beschreibt) den Sodomiten in's Angesicht schlug, sodass sie blind wurden und mit dem Rufe fortstürzten: »Fliehet, fliehet! Es sind Zauberer in Loth's Hause". Zamaḫšarî verweist zugleich auf Sur. 54, 37, woselbst diese Blendung der Sodomiten kurz erwähnt wird. Ferner erzählen beide Commentatoren, dass Loth's Frau, als sie sah, wie das Verderben über Sodom hereinbrach, ausgerufen habe: »Ach, mein Volk!" worauf sie von einem niederfallenden Steine erschlagen wurde. Zu Sur. 11, 84, woselbst es mit Bezug auf Sodom heisst, dass das Oberste zu unterst gekehrt ward, bemerken dieselben, dass Gabriel mit seinem Flügel die Stadt gen Himmel erhob, und

zwar so hoch, dass des Bellen der Hunde und das Krähen der Hähne von den Himmelsbewohnern gehört wurde, worauf er sie umstürzte. Im Ḳorân ist übrigens nicht von Feuer und Schwefel, sondern von herabfallenden Steinen die Rede, welche Sur. 11, 84, des Näheren beschrieben werden; dazu gehört auch, dass sie »bezeichnet" — مسوّمة — waren, was nach einer von den Commentatoren angeführten Meinung besagen soll, dass jeder Stein den Namen dessen trug, den er treffen sollte. Zu Sur. 7, 81, bemerkt Zamaḫśarî (I, ٤٥٩), dass die Steine nur diejenigen trafen, welche verreist, also ausserhalb der Stadt waren, während die in der Stadt Gebliebenen von der Erde verschlungen wurden; ferner dass, einer Sage zufolge, damals ein Kaufmann (aus einer der zerstörten Städte) sich in der Umgebung von Mekka (في الحرم) befand, der, als er nach 40 Tagen dort sein Geschäft beendet hatte und jene Gegend verliess, von dem für ihn bestimmten Stein getroffen und getödtet wurde. Ferner bemerkt Zamaḫśarî, dass nach der Meinung Einiger die zerstörten Städte (المؤتفكات) aus fünf Ortschaften bestanden, während Andre sagen, es seien 4000 Städte gewesen, auf welche Gott Feuer und Schwefel herabregnen liess. (Das vom Kaufmann im Gebiete Mekka's Erzählte wird in gleicher Weise von Zamaḫśarî zu Sur. 7. 76 — p. ٤٥٧ — mit Bezug auf einen Bewohner Ṯamûd's erzählt.)

Auch Masʿûdî (I, 85) sagt, dass unter den المؤتفكات fünf Städte verstanden seien. Das arabische Wort leitet er übrigens von افك, lügen, ab, welche Erklärung auch Zamaḫśarî zu Sur. 9, 71, gibt, indem er sagt, es sei damit ihre Ungerechtigkeit und Perversität gemeint, während Baiḍâwî z. St. nebst dieser auch die andre Erklärung mit »die Umgestürzten" anführt. Dass übrigens auch dem hebräischen הפך der Begriff Lüge, Falschheit nicht fremd ist, ersieht man aus Ges. Thes. s. v., p. 388ª. 389ª.

Masʿûdî berichtet ferner, dass die Sur. 11, 84, erwähnten »bezeichneten" Steine noch zu seiner Zeit (332 der Hiǵra) in jener Gegend gefunden würden und dass sie von glänzend schwarzer Farbe seien. Auch Ḳazwînî (s. v. سدوم, II, ١٣٥) sagt, dass sich in der Umgegend von Sodom oder des umgestürzten Landes (الارض المقلوبة) derzeit noch jene Steine fanden, was Abû'l-Fidâ (Geogr. ed. Reinaud, p. ٢٣١) ebenfalls erwähnt.

Auch Ibn el-Aṯîr (I, ٨٤ fg.) erzählt — unter Anführung der Stellen Sur. 29, 27 fg., 11, 73 fg. nebst erweiternder Erklärung derselben — von der Ruchlosigkeit der Sodomiten, wie sie namentlich dem Laster des لواط fröhnten und von ihrer Beraubung und Misshandlung der Wanderer, wozu gehörte, dass sie dieselben zu eben diesem لواط missbrauchten (فكان قطعهم السبيل انّهم كانوا ياخذون المسافر اذا مرّ بهم ويعملون به ذلك العمل الخبيث وهو اللّواطة) und wie Loth sie vergebens ermahnte und dann zu Gott betete, ihm beizustehen; wie alsdann Gabriel nebst Michael und Israfil zu Abraham kamen, der sie gastlich aufnahm und wie sie ihm von ihrer Sendung nach Sodom erzählten; wie hierauf Abraham Gabriel bat, die Stadt zu verschonen, wenn sich dort 50, 40, 30, 20, 10 Gläubige (مسلمين) fänden und wie Gabriel dieses gewährte und zugleich sagte, dass er jedenfalls Loth mit den Seinen erretten werde, mit Ausnahme seiner Frau. Gott hatte nun aber — heisst es weiter — den Engeln gesagt, Sodom nicht eher zu zerstören, als bis sie von Loth vier Aussagen über die Ruchlosigkeit der Bewohner gehört hätten. Als sie nun in die Nähe Sodom's gekommen waren, begegnete ihnen Loth; sie sagten zu ihm, sie möchten diese Nacht bei ihm einkehren; Loth war es zufrieden, dann sagte er zu ihnen: »Ihr wisst nicht, dass die Bewohner dieser Stadt jeder Schandthat fähig sind, bei Gott! ich weiss von keinem Volke der Erde, das ruchloser wäre als sie". Das sagte er viermal. Als sie nun in das Haus Loth's gekommen waren, ging seine Frau bei den Stadtleuten umher und sagte zu ihnen: »Es sind Fremde bei uns eingekehrt; noch nie habe ich so schöne Männer gesehen". Darauf folgt — wiederum mit kleinen Ändrungen und erklärenden Zusatzen — die Erzählung, wie sie Sur. 11, 80 fg. sich findet. Die Blendung der Sodomiten durch Gabriel, wie er dann die Stadt bis zum Himmel emporhob und sie hierauf umstürzte, und wie Loth's Frau bei ihrem Wehklagen über den Untergang ihres Volkes von einem auf sie niederfallenden Steine getödtet wurde — Alles das wird ebenso wie an den oben angeführten Stellen Zamaḫšarî's und Baiḍâwî's erzählt. Ferner wird erwähnt, dass es fünf Städte gewesen seien, die vom Volke Loth's (قوم لوط) bewohnt wurden, nämlich: صعوة, دوما, عمرة, صبعة, سدوم (cf. Gen., 10, 19; 14, 2. 8; Deut.,

29, 23). Am Schlusse wird die nähere Erklärung des Sur. 11, 80, vorkommenden Ausdrucks يهرعون gegeben.

Auch bei Abû'l-Fidâ (Hist. anteisl., p. 24) wird erzählt, dass Loth von Gott zu den Sodomiten gesandt wurde, damit er sie ermahne, von ihrem ruchlosen Lebenswandel abzulassen. Hierzu wird Sur. 29, 27. 28, angeführt, an welcher Stelle Loth ihr unzüchtiges Treiben rügt, und ihnen zugleich den Vorwurf macht, dass sie Wegelagerer seien, welches Letztere (وتقطعون السبيل), ebenso wie bei Ibn el-Aṯîr, mit ihrer Unzucht in Verbindung gebracht wird. Als nun aber Loth sah — heisst es weiter — dass alle seine Strafreden umsonst waren, rief er Gott um Beistand gegen die Sodomiten an. Darauf sandte Gott einige Engel, um Sodom — das allein 400,000 Einwohner zählte — mit den fünf dazu gehörigen Ortschaften zu zerstören; letztere hiessen: Sabga, ʿAmra, Idma, Sabwim, Bela. Als die Engel dem Abraham sagten, dass sie Sodom zerstören würden, bat derselbe um Schonung, wenn sich dort 50—40—30—20—10 Gläubige fänden, was Gabriel auch versprach. Darauf sagte Abraham, dass Loth dort wohne. »Wir wissen wohl, wer dort wohnt", antwortete Gabriel mit den übrigen Engeln (nach Sur. 29, 31). Als nun die Engel zu Loth gekommen waren und die Sodomiten herbei eilten, um ihre unzüchtigen Begierden zu befriedigen, wurden sie von Gabriel geblendet. Darauf sagten die Engel zu Loth: »Gott hat uns hierher gesandt; verlasse noch diese Nacht die Stadt mit den Deinen, und dass Keiner unterwegs sich umwende" (nach Sur. 11, 83). Als es Tag ward, zerstörten die Engel Sodom mit den fünf Ortschaften. Als Loth's Frau das Getöse hörte, rief sie aus: »Ach, mein Volk!" Da ward sie von einem herabfallenden Steine getödtet. Aber auch diejenigen, welche anderswo waren, fanden ihren Untergang, indem Gott Steine auf sie herniederfallen liess.

Die Richter von Sodom, von welchen — wie oben erwähnt wurde — in den jüdischen Schriften die Rede ist, kommen auch bei den arabischen Autoren vor. So wird bei Jâḳût (s. v. سدوم, III, ٥٩) nach Meidânî das Sprichwort »ungerechter als ein Richter von Sodom" (اجور من قاضى سدوم) angeführt, das sich in der That auch bei Freytag (Arabum Prov. I, 336, N° 194) findet,

woselbst auf Schultens Ausgabe von Meidânî's Sprüchen (p. 144, N°. 230) verwiesen wird. Dasselbe Sprichwort (اجور فى الحكومة سدوم) wird auch bei Masʿûdî (III, 160) angeführt und ebenso bei Jaḳûbî (p. ٢٣): اجور من حكم سدوم. Jaḳûbî gibt zugleich die Namen zweier Richter in Sodom an, شقرى وشقرونى, die also den oben aus dem Talmud angeführten ähnlich lauten (شقر bedeutet auch im Arabischen »Lüge"). Als Beispiel ihrer Rechtssprüche erzählt Jaḳûbî, dass, wenn Jemand einen Andren blutig geschlagen hatte, der Geschlagene ihm (für den heilsamen Blutverlust) eine Belohnung geben musste, was wiederum der talmudischen Schilderung entspricht.

Auch eine Tochter Loth's wird bei den arabischen Autoren besonders erwähnt. Bei Jâḳût (II, ٩٣٣) wird Zoġar (زغر) als Name einer Stadt angeführt, die nach dem Namen einer Tochter Loth's, welche dort wohnte, so genannt worden sei (das Gen., 19, 22, erwähnte צוֹעַר, vielleicht auch eine Verwechslung mit הַצְּעִירָה, ib., vs. 31 fg.). Ebenso wird (I, ٥١٢) vom stinkenden See (البحيرة المنتنة, die gewöhnliche Benennung des todten Meeres bei den Arabern) gesagt, derselbe werde auch der See Zogar, der umgestürzte (المقلوبة), auch der verfluchte See, genannt, und dass in demselben Niemand untersinken könne. Auch an der bereits angeführten Stelle Abû'l-Fidâ's (p. ٢٢٨) werden beide Benennungen identifizirt. Dimiškî (p. ١٠٨) erwähnt ebenfalls den Salzsee von Zogar, der auch »See Loth's" genannt werde. (Im Talmud — Sabbath, 108b — heisst das todte Meer »Meer von Sodom", und wird zugleich gesagt, dass noch nie Jemand in demselben versunken sei). Auch Ḳazwînî (I, ١٩١) erwähnt eine Quelle Zogar in einem Thale nahe dem stinkenden See, die nach einer Tochter Loth's, welche in deren Nähe starb, so genannt worden sei. Ferner sagt er, dass diese Quelle am Ende der Zeiten versiegen werde, als eines der Anzeichen der Auferstehung.

Die syrischen Autoren (bei Lagarde, l. c., p. 125) erzählen, Loth's Frau sei eine Tochter des Königs von Sodom und ihrem Vaterhause sehr zugethan gewesen. So glaubte sie auch nicht, dass Gott ihre Vaterstadt zerstören würde, ja, sie behauptete, Gott würde alsdann ungerecht handeln. Als sie nun das zu ihrem Manne sagte

und sich gleichzeitig umwandte, ward sie in einen Salzstein (حجر ملح) verwandelt, während der Erdboden über die Bewohner Sodom's sich erhob und sie lebend in das Höllenfeuer stürzten. Dieser Salzstein bestand als Denkmal für die Zeiten 250 Jahre lang, bis Esau, der Sohn Isaak's, ihn zerbrach und in den See Loth's warf. Der Name von Loth's Frau war حسناء, der Name ihres Vaters war بارع (בֶּרַע Gen., 14, 2). Von Loth's Töchtern hiess die ältere حويلا, die jüngere صويلا.

ISAAK UND JAKOB.

Im Vergleich zur Geschichte Abraham's und der Jakob's bietet die Lebensgeschichte Isaak's der Sage wenig Stoff zur Ausschmückung. Isaak bildet den Übergang von Abraham zu Jakob; er ist der Sohn des Einen und der Vater des Andren, und es lässt sich von ihm sagen, was Abraham Mendelssohn von sich selbst zu sagen pflegte, dass er nämlich nie einen eigentlichen und eignen Namen gehabt, da man ihn in seiner Jugend den Sohn Moses Mendelssohn's, in seinem Mannesalter den Vater des Felix Mendelssohn nannte. Es ist nur eine Episode im Leben Isaak's, die von der Sage ausgeschmückt wird, die bereits oben besprochene עקדה, die Erzählung von der beabsichtigten Opferung Isaak's. Eigentlich aber ist auch hier Abraham die Hauptperson; er ist der Opfernde, während Isaak eine mehr passive Rolle spielt. So ist denn auch in der Liturgie הנעקד, der Gebundene, das stehende Epitheton Isaak's, und ein liturgisches Stück im sephardischen Machsor für den Versöhnungstag (Vespergebet) so wie im Rituale der Karäer (סדר תפלות הקראים, ed. Wien, 1854, IV, p. 210), dessen Thema die Opfrung Isaaks bildet, hat den Refrain: העוקד והנעקד והמזבח.

An einer Stelle der von Buber edirten Sammlung von Hagadas zum B. Esther (ספרי דאגדתא על מגלת אסתר) werden (p. 2) die »Ersten" verschiedener Art aufgezählt, wie z. B. Adam als der Erste der geschaffenen Menschen, Kain als der erste Mörder,

Joseph als der Erste unter den Frommen, Moses als der Erste unter den Propheten, Abraham als der erste Beschnittne und Isaak als der erste Gebundne (ראש לנעקדים). Isaak erscheint also weniger in activer als in passiver Weise.

Obschon es nun aber beim blossen Willen verblieb und die eigentliche That, die Opferung, nicht zur Ausführung kam, so war aber doch schon diese Vorbereitung von eingreifender Wirkung in das Leben der beiden Patriarchen insofern als, der Hagada zu Folge, die beabsichtigte Opferung Sarah's Tod zur Folge hatte. Da auf die Erzählung von der עקדה fast unmittelbar die vom Ableben Sarah's folgt, so werden beide in einen Causalnexus gebracht. Es wird nämlich erzählt: »Als Sarah hörte, dass Abraham im Begriff gewesen sei, seinen Sohn zu opfern, und dass dieses auch geschehen wäre, wenn nicht ein Engel Gottes ihn daran verhindert hätte, erschrak sie so sehr, dass ihre Seele entfloh" (Ber. R., S. 58; Raschi zu Gen., 23, 2). An einer andren Stelle (Wajikra R., S. 20) wird erzählt, dass Sarah ihren Sohn fragte: »Wo bist du gewesen, mein Sohn?" Darauf sagte Isaak: »Mein Vater nahm mich und führte mich über Berge hinauf und durch Thäler entlang, bis wir an einen Berg kamen, wo er einen Altar errichtete und Holz aufschichtete und ein Messer nahm, um mich zu schlachten, was er auch gethan hätte, wenn ihm nicht ein Engel von Himmel zugerufen, es nicht zu thun". Da rief Sarah aus: »Wehe, du Sohn einer unglücklichen Mutter! Ohne den Engel wärest du also geschlachtet worden?" »Allerdings", antwortete Isaak. Da stiess Sarah ein Wehgeschrei aus und verschied. Nach den Pirke R. Eliezer (c. 32) und dem jerus. Targum zu Gen. 22, 20, war es der Satan, welcher die Kunde brachte.

Auch bei den syrischen Autoren (Lagarde, p. 137) wird die Stelle Gen., 23, 2, mit den Worten angeführt: »Und Sarah starb in der Stadt der Riesen, welche ist im Thale Chebron in Kenaan" (auch im Midrasch z. St., Ber. R., S. 58, wird der Name קרית ארבע auf ענק und seine drei Söhne — Num. 13, 22, und Jos. 15, 13. 14 — bezogen). Dazu wird bemerkt: »Als Sarah die Kunde von dem vernahm, was Abraham mit ihrem Sohne zu vollbringen im Begriffe war, betrübte sie das sehr, so zwar, dass sie

krank ward und am dritten Tage ihrer Krankheit verschied". Dasselbe findet sich auch bei Eutychius (I, 66), woselbst auch der von Sarah ausgestossene Weheruf erwähnt wird.

Auch mit Bezug auf die Geburt Isaak's, oder vielmehr mit Bezug auf Abraham's Freude darüber, wird bei den syrischen Autoren (ibid., p. 130) die Stelle Gen., 21, 7 (zugleich mit Anknüpfung an Vs. 6) so aufgefasst, dass Sarah in ihren Freude gesagt habe: »Wer wird hingehen und es dem Abraham verkünden, dass Sarah ihm einen Sohn geboren und in ihrem Aller noch ein Kind säugt?" Abraham — wird ferner erzählt — war nämlich bei Isaak's Geburt nicht anwesend, da er damals in der Wüste Kadesch war, um seine Schafe zu scheren. Am siebenten Tage nach Isaak's Geburt trat er die Heimreise an. Als ihm nun unterwegs gesagt ward, dass Sarah ihm einen Sohn geboren habe, freute er sich sehr und dankte Gott für diese Gnadc. Am Tage der Beschneidung Isaak's richtete er ein Gastmahl an, und schlachtete 100 Schafe, 100 Ziegenböcke und 70 Stiere.

Bei den Arabern findet Isaak kaum Erwähnnng, denn auch das einzige Hervorragende in seinem Leben, seine Opferbereitwilligkeit, wird zumeist — wie oben erwähnt wurde — nicht ihm, sondern dem Ismael zugeschrieben. Sogar die arabische Form seines Namen »Ishak" (اسحق) entspricht mehr der griechischen oder syrischen als der hebräischen Benennung; vielleicht auch, dass bei den arabischen Juden »Ishak" als Name gebräuchlich war und man also der Umgangssprache diese Form entlehnte. Das biblische Etymon des Namens aber ist den Arabern durchaus unbekannt, ebenso wie die Erzählung, in welcher dasselbe vorkommt, und zwar in den synonymen Bedeutungen von »Freude" und »Lachen" (Gen., 17, 17. 19; 18, 12; 21, 3. 6). Eine Hauptstelle ist Gen., 18, 12 fg., woselbst erzählt wird, wie Sarah bei der Verkündigung der Geburt eines Sohnes gelacht habe (ותצחק) und zwar aus Verwundrung über die Vorhersagung eines unwarscheinlichen Ereignisses, während — wie Raschi z. St. mit Bezug auf die verschiednen Übersetzungen des Onkelos bemerkt — das ויצחק Gen., 17, 17, Abraham's Freude ausdrückt. Die Erzählung, wie die Engel zu Abraham kamen, findet sich nun auch im Ḳorân

(Sur. 11, 72 fg.). Es wird zunächst erzählt, dass Abraham, als er sah, dass sie die ihnen vorgesetzte Speise nicht berührten, Furcht vor ihnen empfand, worauf sie sagten: »Fürchte Nichts, wir sind zum Volke Loth's gesandt" (d. h., wie Baiḍâwî z. St. bemerkt, wir sind zur Bestrafung gesandte Engel und desshalb geniessen wir keine Speise). Seine Frau — heisst es weiter — stand dabei und lachte. Und wir verkündeten ihnen Isaak und nach Isaak Jakob. Und sie sprach: »Wie sollte ich Kinder gebären? Ich bin ja eine alte Frau, und auch mein Mann ist alt; das ist in der That wunderbar". Darauf sagten die Engel: »Wunderst da dich über das, was Gott beschlossen? Gottes Gnade und Barmherzigkeit komme über euch!"

Da nun zunächst Sarah's Lachen und darauf erst die Verkündigung von Isaak's Geburt und Sarah's Verwundrung hierüber erzählt wird, so geben Zamaḫšarî (I, ٣٦١) und Baiḍâwî z. St. als Grund des Lachens an, dass Sarah sich darüber gefreut habe, dass Abraham's anfängliche Furcht verschwunden war, oder darüber, dass die Bewohner Sodom's bestraft werden sollten. Nach einer angeführten dritten Erklärung ist hier von Lachen gar nicht die Rede; das dafür gebrauchte Wort (فضحكت) soll vielmehr (gleichbedeutend mit فحاضت) besagen, dass Sarah in demselben Augenblicke (gewissermassen als Beweis für die Wahrheit der — allerdings erst folgenden — Verkündigung) empfand, dass sie keineswegs zu den ganz alten Frauen (عجوز) gehöre und dass das in der biblischen Erzählung (Gen. 18, 11) von ihr Gesagte jetzt aufgehört habe.

Aber auch eine andre, mit der biblischen Erzählung übereinstimmende, Erklärung, wonach das Lachen Sarah's besagen sollte: »Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube" — auch diese Erklärung findet sich bei den arabischen Autoren. So führt Geiger (p. 130) eine von Elpherar gegebne Erklärung an, wonach Sarah aus Verwundrung darüber lachte, dass sie in ihrem Alter noch ein Kind gebären sollte und die einzelnen Sätze in andrer Folge zu lesen seien, so dass erst auf die Verkündigung Isaak's das Lachen Sarah's folgte. Diese Erklärung der Ḳorânstelle als *ὕστερον πρότερον* (على التقديم والتاخير — denselben Ausdruck ge-

braucht Zamaḫšarî, I, ٦٧٨, zu Sur. 12, 100; ähnlich ist das talmudische אין מוקדם ומאוחר בתורה, Buxtorf s. v. אחר, col. 62) wird übrigens — nebst den andren — auch von Lane s. v. ضحك angeführt.

Die im Pentateuch so umständlich erzählte Verkündigung von Isaak's Geburt wird also im Ḳorân und bei den arabischen Autoren nur flüchtig und ungenau erzählt, was wiederum der geringen Bedeutung Isaak's bei den Arabern entspricht.

Aus der oben angeführten Ḳorânstelle ist aber zugleich ersichtlich, dass Moḥammed auch in Bezug auf Jakob sehr unklare Vorstellungen hatte, worauf bereits Geiger (p. 138) hinweist, unter Anführung von Sur. 11, 74: »Und wir verkündeten ihnen Isaak und nach Isaak Jakob" (ومن وراء اسحق يعقوب), wo also Jakob ebenso wie Isaak als Sohn Abraham's erwähnt wird. Ähnlich heisst es an andren, von Geiger angeführten Stellen (Sur. 6, 84; 19, 50; 29, 26): »Wir gaben ihm (dem Abraham) Isaak und Jakob". Geiger fügt hinzu, dass in der Sunne, 398 und 400, deutlich Joseph als der Enkel Abraham's und Jakob als dessen Sohn benannt wird, führt aber auch — nach De Sacy's Anthologie grammaticale, p. 125 — Zamaḫšarî zu Sur. 12, 4 (I, ٦٣٩, ebenso Baiḍâwî z. St., I, ٤٥٢) an, woselbst der (bereits oben angeführte) Spruch des Propheten erwähnt wird: Der Edle (الكريم) Sohn des Edlen, Sohnes des Edlen, Sohnes des Edlen — das ist Joseph, Sohn Jakob's, Sohnes Isaak's, Sohnes Abraham's. Zu dieser Stelle bemerkt aber Geiger, dass unter den späteren Arabern oft richtigere Überlieferungen verbreitet waren, als sie der Ḳorân darbot. In der That sagt auch Zamaḫšarî (I, ٦٢١), und ebenso Baiḍâwî zu Sur. 11, 74, dass »nach Isaak Jakob" so aufzufassen sei, dass Jakob der Sohn Isaak's, also der Sohnessohn Abraham's ist, wie auch Sur. 6, 84 u. 19, 50 in demselben Sinne erklärt werden.

Masʿûdî (I, 89) gibt (mit andren Abweichungen von der ursprünglichen Form) die Namen der 12 Söhne Jakob's an und erzählt gleichzeitig, dass Jakob dem Esau, aus Furcht vor ihm, von seinen 5500 Schafen und Ziegen den zehnten Theil als Geschenk gegeben. Dafür aber — wird weiter erzählt —, dass er Esau fürchtete und nicht auf Gott vertraute, wurde er bestraft. Gott sagte nämlich

zu ihm: »Weil du Furcht vor Esau hattest statt auf mich zu vertrauen, werden die Kinder Esau's (die Römer) 550 Jahre lang über deine Nachkommen herrschen." Von der Zerstörung Jerusalem's durch die Römer bis zur Eroberung des Landes durch ʿOmar b. al-Ḫaṭṭâb zählt man aber in der That 550 Jahre. (Auch Ḥamza Iṣfahânî sagt — p. ۸۹ —, dass Jerusalem 554 Jahre lang im Zustande der Zerstörung gewesen, bis ʿOmar b. al-Ḫaṭṭâb die Stadt wieder neu aufbaute).

Dass Jakob an die Erfüllung seines Gelübdes, Gott von Allem den Zehnten zu weihen (Gen., 28, 22), erst gemahnt werden musste (ib., 35, 1 fg.), wird im Midrasch z. St. (Ber. R., S. 81) scharf getadelt unter Anführung des Sprichwortes: »In der Stunde der Bedrängniss das Gelübde, in der Stunde des Glückes das Vergessen" (בשעת עקתא נדרא בשעת רווחה שיטפא). An einer andren Stelle (ib., S. 70, zu Gen., 28, 20 fg.) heisst es, dass Jakob von seinen Söhnen Levi als Zehnten Gott weihte. In den Pirke R. Eliezer (c. 37) wird erzählt, dass der Gen., 32, 25 fg., erwähnte Engel Jakob zur Erfüllung seines Gelübdes ermahnt habe. Darauf gab Jakob den Zehnten von seinem Kleinvieh, das 5500 Stück betrug, und sonderte alsdann Levi als gottgeweihten Zehnten ab. Darauf stieg der Engel Michael hernieder, nahm Levi und brachte ihn vor Gott und sagte: »Herr der Welt! Hier ist dein Antheil des Zehnten (nach Num., 18, 20; Deut., 10, 9). Darauf segnete Gott den Levi, dass seine Nachkommen Gottes Diener auf Erden sein sollten, wie im Himmel die dienstthueuden Engel (מלאכי השרת).

In dem längst gedruckten sowie in dem von Buber edirten Midrasch Tanchuma (I, p. 87. 88) heisst es — mit kleinen Varianten — in Bezug auf Gen., 34, 1 fg., dass der Engel dem Jakob seine Säumniss in der Erfüllung des Gelübdes vorgehalten habe, und dass die Zwistigkeiten mit Laban, sowie Jakob's Hinken in Folge des Ringkampfes, ferner das Unglück mit Dinah und den Sichemiten und endlich der Tod Rachel's — dass dies Alles Strafen für die Nichterfüllung des Gelübdes waren.

Auch bei den syrischen Autoren (Lagarde, p. 165) heisst es — unter Anführung der Stelle Gen., 28, 22, wo Jakob gelobt, von

Allem, was Gott ihm geben werde, den Zehnten Gott zu geben —, dass, nachdem Gott ihm das Verheissene auch gegeben hatte, Jakob nicht an Gott, sondern an Esau den Zehnten entrichtete. Dass nun der Engel beim Ringen mit ihm seine Hüfte verrenkte, sollte ihn an die Erfüllung seines Gelübdes erinnern, und dass, als die Sonne aufging, Jakob auf seiner Hüfte hinkte (32, 32), geschah, damit die Erinnrung eine bleibende sei und er nicht etwa Alles für eine nächtliche Traumerscheinung halte.

Im Buche der Jubiläen (Ewald's Jahrbücher, III, 41) wird erzählt, dass Isaak den Jakob ermahnt habe, sein Gelübde zu erfüllen, und dass darauf Jakob von Allem den Zehnten gab, vom Vieh, vom Golde und von Kleidern und auch von seinen Söhnen Levi als Zehnten auswählte und ihn in priesterliche Gewänder kleidete, worauf er in Beth-El als Priester diente.

Dass Jakob den Levi Gott als Zehnten weihte, wird auch bei Glycas (ed. Bonn, p. 263) erwähnt, unter Anführung von Gen., 28, 22 und Deut., 10, 9, letztere Stelle mit den Worten: Ὁ γὰρ κύριος μερὶς αὐτῶν καὶ κλῆρος (bei den LXX: κύριος αὐτὸς κλῆρος αὐτοῦ, während חלק in demselben Verse sowie Num., 18, 20, allerdings mit μερίς übersetzt wird). Bei Syncellus (I, 200. 207, ed. Bonn) wird ebenfalls erzählt, dass Jakob den Levi als den zehnten von seinen Söhnen — indem er von Benjamin zu zählen anfing — Gott weihte und zum Priester machte, gemäss seinem früher (Gen., 28, 22) gethanen Gelübde. Eigentlich zwar — heisst es weiter — hätte Reuben das Erstgeburtsrecht sowie die Königs- und Priesterwürde besitzen sollen; wegen seines Vergehens mit Bilha aber wurde das erstere an Joseph, die Königswürde an Jehudah, und die Priesterwürde an Levi verliehen. Syncellus führt gleichzeitig Josephus an, nach welchem Isaak die Königswürde dem Jehuda, und die Priesterwürde dem Levi verlieh.

Dass Reuben die drei »Kronen", d. h. die Krone der Erstgeburt sowie die des König- und Priesterthums, wegen seines Vergehens mit Bilha verlor, und dieselben an Joseph, Jehudah und Levi übergeben wurden, wird in Bereschith R., S. 98, zu Gen., 49, 3 sowie im jerus. Targum z. St. erwähnt, obschon an diesen wie an andren Stellen (Sabbath, 55b, Targ. jerus. und Raschi zu Gen. 35, 22)

zugleich gesagt wird, das Vergehen Rubens habe bloss darin bestanden, dass er das Bett Bilha's in Unordnung brachte. Nach dem Tode Rachels hatte nämlich Jakob ihr Bett der Bilha eingeräumt; es verdross nun Reuben dass, wie früher Rachel, jetzt deren Sklavin die Nebenfrau seiner Mutter Leah sein sollte, und so brachte er das Bett Bilha's in Unordnung.

Auch Ephräm Syrus (Lagarde, p. 166) sagt, dass das Gen., 35, 22, von Reuben Erzählte nicht wörtlich aufzufassen sei, dass Reuben vielmehr nach dem Tode Rachel's das Zelt seiner Mutter Leah genommen und dasselbe an dem Orte, wo Rachel's Zelt gestanden, aufgerichtet habe; darauf schlief er im Zelte seiner Mutter, und Bilha schlief im Zelte Rachel's.

JOSEPH.

Die jüdischen und arabischen Sagen, die sich auf Joseph beziehen, habe ich ZDMG. LXIII, 1 fg. zusammengestellt und will hier nicht darauf zurückkommen. Es sei also nur Das erwähnt, was sich bei den syrischen Autoren findet. Bei de Lagarde (p. 171) heisst es, es sei kein Grund vorhanden, auf die Geschichte Joseph's des Näheren einzugehen, da sie allgemein bekannt sei. Dagegen aber finden sich einzelne Ansschmückungen derselben bei Ephräm Syrus. Mit Bezug auf die Standeserhöhung Joseph's erzählt derselbe (p. 93): Als Joseph's früherer Herr all die ihm erwiesenen Ehren sah, eilte er nach Hause und sagte zu seiner Frau: »Sieh, jener Joseph, der einst unser Sklave war — er herrscht jetzt über uns; er, dem wir sein Gewand ausgezogen, den hat Pharaoh mit dem Purpur bekleidet, und er, den wir aus dem Hause verjagt, der fährt im Wagen des Königs, und statt der eisernen Ketten trägt er die Krone auf dem Haupte". Seine Frau sagte: »Es ist wahr, ich habe Joseph geliebt, da seine Schönheit mich blendete, und so habe ich unrecht gegen ihn gehandelt, aber ohne uns wäre er nie zu dieser Grösse gelangt". Als nun Potiphar vor Joseph erschien, übte dieser keine Vergeltung an ihm aus, da er wusste, dass Gott Alles so gefügt hatte.

Mit Bezug auf die Wiedererkennungsscene sagt Ephräm (p. 101), dass Pharaoh und seine Grossen sich darüber freuten, weil sie einsahen, dass kein niedriger Sklave das Land beherrsche, sondern ein Freier und Edler aus dem gesegneten Hause Abraham's. Dasselbe bemerkt übrigens auch Nachmanides zu Gen., 45, 17 (cf. Pesikta d. R. Kahna, f. 126[a]).

Auch bei den Commentatoren zu Sur. 12, 92. heisst es, dass die Brüder Joseph's zu ihm sagten: »Wir müssen uns jetzt vor dir schämen, da du uns zu deinen Tischgenossen machst, während wir so schlecht an dir gehandelt haben", worauf Joseph sagte: »Im Gegentheil, ich bin stolz auf euch, denn bis jetzt haben die Aegypter gesagt: Merkwürdig (سبحان), wie weit es doch dieser Sklave gebracht hat, der für 20 Dirhem verkauft wurde. Jetzt aber bin ich durch euch ein Edler geworden, da sie wissen, dass ich zu den Enkeln Abraham's gehöre".

Als Übergang von Gen., 50, 25, zu Ex., 13, 19, also von Joseph zu Moses, gebe ich hier das Folgende.

Bei Zamaḫšarî (I, ٦٧٩) und Baiḍâwî (I, ٤٧٢) zu Sur. 12, 102, wird erzählt, dass die Aegypter Joseph in einen marmornen Sarg legten, den sie in den Nil — an einer Stelle, über welche das Wasser hinfloss — versenkten (was unwillkührlich an das Grab des Alarich im Busento erinnert). Bei den syrischen Autoren (De Lagarde, l. c., II, 181) heisst es, dass man Joseph in eine Truhe aus Marmor legte, die man in einem Palaste der Konigsgräber begrub.

An einer Talmudstelle (Sotah, 13[a]) — die Zedner (Auswahl historischer Stücke, p. 7) mittheilt —, in der Pesikta d. R. K. (ed. Buber, 86[a] fg.), in der Mechiltha zu Exod., 13, 19 (ed. Friedmann, f. 24[a]) und an andren, von Zedner, Buber und Friedmann angeführten Stellen — die mehr oder weniger Varianten haben — wird mit Bezug auf Ex., 13, 19, erzählt: Wieso aber wusste unser Lehrer Moses, wo Joseph begraben war? Man sagt (oder: man sagte ihm), dass שֶׂרַח (im Talmud סרח) Tochter des Ascher (Gen., 46, 17) von den nach Aegypten Eingewanderten noch am Leben sei. Da ging Moses zu ihr und fragte sie: Weisst du etwa (כלום), wo Joseph begraben ist? Darauf antwortete sie: Die

Aegypter haben ihn in einen Sarg von Metall gelegt und diesen in den Nil versenkt, damit sein Wasser gesegnet sei. Moses ging nun an das Ufer des Nil und beschwor Joseph, sich zu zeigen: der Sarg schwamm an die Oberfläche, worauf Moses ihn mit sich nahm. Im Jalkut zu Ex., 13, 19 (§ 227) und in einigen, von Buber a. a. O. erwähnten, Handschriften wird die Meinung angeführt, Moses habe den Gottesnamen auf ein Stück Thon geschrieben und dieses in den Nil geworfen, worauf der Sarg zum Vorschein kam. An der erwähnten Talmudstelle (Sotah, 13[a]) wird eine andre Überlieferung angeführt, wonach Joseph in den Grabmälern der Könige (בקברניט של מלכים) [1]) begraben war, und Moses dorthin ging und (wie an der andren Stelle) ausrief: »Joseph, die Zeit der Erlösung Israels ist gekommen, und damit die Zeit der Erfüllung dessen, womit du Israel beschworen" (Gen., 50, 25; Ex., 13, 19).... Darauf schwamm der Sarg empor. In der Pesikta d. R. K., 87[a], Ber. R., S. 94, Midr. Koheleth, 9, 18, und an andren, von Buber und der Wilnaer Ausgabe des Midrasch angeführten Stellen heisst es, dass die 2 Sam., 20, 16, erwähnte weise Frau eben jene Serach gewesen sei, die also zur Zeit David's noch lebte, in welchem Sinne auch ein dort vorkommender Ausdruck (אנכי שלמי אמוני ישראל, Vs. 19) gedeutet wird. Im Jalkut (Gen., § 76) wird Serach unter denjenigen Personen erwähnt, die lebend ins Paradies eingingen; dasselbe sagt auch das jerus. Targum zu Gen., 46, 17, mit dem Zusatze, das sei der Lohn dafür gewesen, dass *sie* es war, die dem Jakob die Botschaft brachte, dass Joseph noch lebe. Im Buche בן סירא heisst es, Jakob habe damals gesagt: Der Mund der mir die frohe Kunde brachte, dass Joseph lebe, der soll den Tod nicht kosten.

Diese Serach ist nun wegen des hohen Alters, das sie erreichte, bei den Arabern sprichwörtlich geworden und kommt so in Freytag's Ar. Prov. (II, 384, N° 223) als Sâriḥ, Enkelin Jakob's, vor. Aber auch die Erzählung mit Moses findet sich bei den arabischen Autoren. Bei Ṭabarî (I, ۴۱۳, ۴۴۲) und (kürzer) bei Ibn el-Aṯîr (I, ۱۳۲) wird erzählt, dass Joseph in einen marmornen Sarg gelegt

1) Dass (wie Buber z. St. bemerkt) statt קברניט zu lesen sei לברינט — d. h. Labyrinth — sagt schon Sachs (Beiträge, I, 54 fg.).

und dieser in den Nil versenkt wurde. Als die Israeliten nun aus Aegypten ziehen wollten, konnten sie nicht; Moses befragte deshalb die Ältesten des Volkes, und diese sagten, dass Joseph seine Brüder beauftragt habe, bei ihrem Fortgehen von Aegypten seinen Sarg mitzunehmen und in Palästina zu bestatten. Eine alte Frau hörte davon und sie kam zu Moses und sagte zu ihm: »Wenn ich dir den Ort zeige, wo Joseph begraben ist, wirst du alsdann das thun, um was ich dich bitten werde?" Moses versprach es. Darauf sagte sie: »Ich möchte, dass du, wenn du ins Paradies eingehst, mich mit dir nimmst". Moses sagte: »Das will ich thun". Dann sagte sie: »Ich bin schon sehr alt und kann nicht gut gehen, trage mich also!" Moses trug sie hierauf fort. Als sie an den Nil gekommen waren sprach sie: »Hier ist Joseph begraben". Moses betete hierauf zu Gott; da trat das Wasser an der Grabesstelle zurück. Moses grub den Sarg aus und nahm ihn mit sich, worauf die Israeliten fortzogen.

Bei Jaʿḳûbî (p. ٣٤) wird erzählt: Als die Israeliten im Begriffe waren, Aegypten zu verlassen, suchte Moses nach dem Körper Joseph's, um ihn mitzunehmen, wie Joseph es verlangt hatte. Da kam zu ihm Śâriḥ (شارح, nach einer andren Leseart سارح), Tochter des Âśer (أشر), Sohn Jakob's, und sagte: Versprichst du mir den Eintritt ins Paradies (eig. in jene Welt, البقاء, wie in ähnlichem Sinne der Talmud עולם הבא gebraucht), wenn ich dich an den Ort führe, wo Joseph begraben ist? Als Moses es ihr versprach, ging sie mit ihm an eine Stelle des Nil und sagte zu ihm: Hier ist der Ort. Darauf nahm Moses vier Goldbleche; auf das eine derselben malte er die Figur eines Adlers, auf das zweite die eines Löwen, auf das dritte die eines Stiers, auf das vierte die eines Menschen (also die vier Ez., 1, 10 erwähnten Geschöpfe), und dann schrieb er auf jedes derselben den heiligen Namen Gottes und warf sie in den Nil. Darauf kam der steinerne Sarg, in welchem Joseph's Körper war, an die Oberfläche. Moses nahm ihn und trug ihn fort. In Moses' Hand blieb nur das Blech mit der Figur des Stiers, das er der Śâriḥ gab.

Auch Bîrûnî erzählt (p. ٢٧٩), dass Joseph im Nil begraben war, und dass Moses dessen Sarg mit sich nehmen wollte, aber den

Ort nicht wusste, wo derselbe war. Er nahm nun Papier und bildete durch Ausschneiden desselben die Figur eines Fisches, auf welche er hauchte (نفث — das eine magische Bedeutung hat, wie z. B. Sur. 113, 4), dann die Figur eines Kalbes, und warf Beides in den Nil. Man sagt auch, dass Aaron, als er das goldne Kalb verfertigte, diese Figur des Kalbes besass.

Im Midrasch Tanchuma zu Ex., 13, 19, wird, wie an den oben angeführten Stellen, erzählt, wie Serach dem Moses den Ort angab, wo Joseph begraben war; Moses — heisst es ferner — grub auf ein Stück Thon die Worte ein: »Steige empor, o Stier!" (עלה שור mit Bezug auf das von Joseph gebrauchte בכור שורו, Deut., 33, 17), und indem er (wie oben) Joseph anrief, sich zu zeigen, warf er dasselbe in den Nil, worauf der Sarg zum Vorschein kam. In demselben Midrasch wird zu Ex., 32, 4 (und ebenso bei Raschi z. St.) erzählt, dass der Jud., 17 und 18, erwähnte Micha jene Tafel mit dem Worten עלה שור besafs und dass er dieselbe in den Schmelztiegel warf, worauf das goldne Kalb entstand. Dass dieser Micha der eigentliche Verfertiger des goldnen Kalbes war, wird auch von Raschi, Sanhedrin, 103^{b}, bemerkt. Auch bei Comestor (Historia scholastica, Exod., c. 27) wird erzählt, dass Joseph's Sarg in den Nil versenkt worden war, und dass Moses auf ein Goldblech den heiligen Namen Gottes schrieb und dasselbe in den Nil warf, worauf es bis zu dem Orte schwamm, wo Joseph begraben war. Moses nahm den Sarg mit sich und zog mit den Israeliten aus dem Lande. Als Überlieferung der Hebräer wird ferner erwähnt, dass, als sie im Begriff waren fortzugehen, plötzlich ein Lamm da stand, das sprechen konnte, und das sie mitnahmen, sodass dasselbe sie auf ihren Wanderungen durch die Wüste begleitete, und darauf beziehe sich der Vers Ps. 79 (80), 1: »... qui deducis velut ovem Joseph". Letztere seltsame Sage habe ich nirgends sonst gefunden.

MOSES.

Was die Geburt und Kindheit Moses' betrifft, so wird im Midrasch (Schemoth R., S. 1) zu וַתֵּרֶא אֹתוֹ כִּי־טוֹב הוּא (Ex. 2, 2)

bemerkt, bei seiner Geburt sei das ganze Haus von Licht erfüllt gewesen — unter Vergleichung des Gen., 1, 4, vom Lichte gebrauchten כי־טוב (ebenso Sotah, 12b). Zu Ex., 2, 5, wird die Meinung angeführt, die Tochter Pharaoh's sei aussätzig gewesen und desshalb habe sie baden wollen; als sie aber das Kästchen berührte, in welchem Moses war, wurde sie geheilt (was auch das Targum jerus. z. St. sagt), und deshalb erbarmte sie sich seiner und liebte sie ihn ganz ausserordentlich. Zu Vs. 10 wird gesagt: Die Tochter Pharaoh's erzog Den im Palaste ihres Vaters, der einst sein Volk an Pharaoh rächen sollte (ähnlich Sur. 28, 7). Sie liebte ihn, als sei er ihr eigener Sohn, liebkoste ihn beständig und liess ihn nicht von sich. Als sie ihn einst zu Pharaoh brachte, küsste und liebkoste ihn auch dieser; da nahm Moses ihm die Krone vom Haupte und setzte sie sich selbst auf. Die Bilderschriftkundigen, welche anwesend waren, sagten zu Pharaoh: »Wir fürchten dass dieser, der deine Krone sich aufs Haupt setzte, derselbe sei, von dem wir dir prophezeiten, dass er dich vom Throne stossen werde". Einige waren der Ansicht, man solle ihn verbrennen. Andre, man solle ihn mit dem Schwerte tödten. Jethro, der in ihrer Mitte sass (an einer früheren Stelle, nämlich zu 1, 9, wurden Jethro, Bileam und Hiob als die Räthe Pharaoh's genannt), sagte: »Dieses Kind hat keinen Verstand; stellt dasselbe auf die Probe, bringt eine Schüssel mit Gold und glühenden Kohlen herbei und sehet, wonach es greifen wird". Man that also; da wollte Moses seine Hand nach dem Golde ausstrecken, der Engel Gabriel aber stiess dieselbe, sodass er die Kohlen ergriff, sie in den Mund steckte und sich die Zunge verbrannte. Darauf bezieht es sich, wenn Moses (Ex. 4, 10) sagte: »Ich bin schweren Mundes und schwerer Zunge".

Mit Bezug auf die daraufolgende Stelle, an welcher gesagt wird, dass Pharaoh's Tochter ihn משה nannte, heisst es ferner: »Das ist der Lohn der guten Handlung: Obschon Moses mehrere Namen hatte, wird er in der ganzen Thorah nur mit *dem* Namen genannt, den ihm בתיה, Tochter Pharaoh's, gegeben hatte, und Gott selbst nannte ihn nie anders".

An einer andren Midraschstelle (Wajikra R., S. 1) werden die

1 Chron., 4, 18, vorkommenden Namen אבי גדר ; ירד u. s. w. sowie (nach einer andern Meinung) die ib., 24, 6, vorkommenden שמעיה בן נתנאל alle auf Moses bezogen und gleichzeitig in diesem Sinne erklärt (ähnlich Megillah, 13[a]). An derselben Midraschstelle wird ferner die in demselben Verse (1 Chron., 4, 18) genannte בתיה, Tochter Pharaoh's, auf die Pflegemutter Moses' bezogen und der Name in בַּת יָהּ, Tochter Gottes, zerlegt; Gott sagte zu ihr: »Du hast Moses, der dein Sohn nicht war, deinen Sohn genannt, so will ich dich auch meine Tochter nennen, obschon du es nicht bist". Unter dem Namen בתיה kommt die Tochter Pharaoh's auch an andren Stellen vor, wie Sanhedrin, 19[b]; Jalkut, Sam., § 129.

In den Pirke R. Eliezer (c. 48) wird erzählt: Die Bilderschriftkundigen sagten zu Pharaoh: »Es wird ein Knabe geboren werden, der die Israeliten aus Aegypten führen wird". Da befahl Pharaoh, alle neugebornen Knaben in den Nil zu werfen. Nach drei Jahren sagten die Bilderschriftkundigen zu Pharaoh: »Der Knabe, von dem wir dir sagten, *ist* geboren; wir wissen aber nicht, *wo*". Darauf befahl Pharaoh, den Israeliten schwere Arbeiten aufzuerlegen. — Mit Bezug auf Ex., 2, 3, heisst es ferner, dass Moses' Mutter diesen drei Monate lang unter der Erde verbarg, nach Verlauf derselben aber ihn in einen Kasten that, den sie in den Nil legte. בתיה, die Tochter Pharaoh's, die aussätzig war und desshalb kein warmes Bad nehmen konnte, ging an den Fluss, um darin zu baden. Sie erblickte das Kästchen und darin einen weinenden Knaben, und als sie diesen herausnahm, war sie geheilt.... Wegen dieser Errettung des Moses wurde die Tochter Pharaoh's unter den Flügeln der Schechinah geborgen (genoss sie Gottes besonderen Schutz, oder auch: sie ward dem wahren Glauben zugeführt) und wird sie auch die Tochter Gottes genannt.

Im Jalkut (Pent., § 166), wo diese Stelle angeführt wird, lautet der Schlusssatz: Und darum wurde sie des ewigen Lebens theilhaftig (וזכתה לחיי העולם הבא). An einer andren Stelle des Jalkut (ib., § 76; Ez., § 367) wird בתיה, Tochter Pharaoh's, (neben der oben erwähnten Serach) unter denjenigen Personen aufgezählt, die lebend ins Paradies eingingen.

Bei Ṭabarî (I, ٤٤٥) und — in kürzerer Fassung — bei Ibn

el-Aṯîr (I, ١١٩) wird erzählt, dass Pharaoh einst träumte, wie ein Feuer aus Jerusalem ausging und sich nach Aegypten hin wälzte, woselbst es alle Häuser verbrannte, mit Ausnahme der Häuser der Israeliten, die es verschonte. Pharaoh berief darauf die Zauberer, Wahrsager und Zeichendeuter zu sich, und erzählte ihnen seinen Traum. Da sagten sie: »Der Traum bedeutet, dass aus den Israeliten ein Mann hervorgehen wird, der dein Reich zerstört”. Darauf befahl Pharaoh alle männlichen Kinder der Israeliten zu tödten (wobei Sur. 28, 3, angeführt wird). Einige Zeit nachher kamen die Sternseher und Zeichendeuter wiederum zu Pharaoh und sagten zu ihm: »Wir haben durch unsre Kunst gefunden, dass die Zeit der Geburt dessen gekommen ist, der dich vom Throne stürzen und dein Reich zerstören wird”. Darauf befahl Pharaoh abermals, alle neugebornen Knaben der Israeliten umzubringen. Es wird nun ferner — unter Anführung von Sur. 28, 6 — erzählt, wie Moses' Mutter denselben im Nil (welches Wort dem اليم des Textes als Erklärung hinzugefügt wird) aussetzte — und zwar auf Gottes Geheiss — und wie die Wellen das Kästchen bis unter die Bäume hin trugen, die in der Nähe von Pharaoh's Palast waren. Die Dienerinnen Âsiya's, der Frau Pharaoh's — heisst es ferner — waren an den Fluss gegangen, um darin zu baden; als sie nun das Kästchen sahen, nahmen sie dasselbe und brachten es zu Asiya. Als diese es öffnete, hatte sie Mitleid mit dem Kinde; sie nahm es, brachte es zu Pharaoh und sagte zu ihm: »Das Kind wird mir und dir eine Erquickung sein” (قرّة عين لى ولك Sur. 28, 8, der unmittelbar darauf folgende Satz entspricht wörtlich dem, was Sur. 12, 21, Itfir oder Potiphar zu seiner Frau sagt). Darauf antwortete Pharaoh: »Dir mag es eine Erquickung sein, mir ist Nichts an ihm gelegen; ich fürchte sogar, dass dieser Knabe derjenige sein wird, von dessen Hand uns Untergang bevorsteht” (wozu Sur. 28, 7, angeführt wird). Mit Bezug darauf, dass, wie Sur. 28, 11, erzählt wird, Moses von keiner Säugamme sich säugen lassen wollte, bis seine Schwester ihre Mutter herbeiholte, von deren Brust er trank (wozu Geiger, p. 157, die entsprechende Talmudstelle Sotah, 12^b, anführt), heisst es, dass seine Mutter in ihrer Freude schon im Begriffe war auszurufen: »Das ist mein Sohn!” als Gott sie davon abhielt.

Es wird ferner erzählt, wie Moses' Mutter denselben einst zu Âsiya brachte; diese freute sich sehr mit ihm, trug ihn zu ihrem Gemahl und reichte demselben den Knaben dar. Dieser aber ergriff Pharaoh's Bart und begann ihn zu zerzausen. Da rief Pharaoh aus: »Rufet den Scharfrichter, dass er ihn tödte — das ist er! (von dem mir Verderben prophezeit wurde)". Darauf sagte Âsiya: »Tödte ihn nicht, ... es ist eine Kind ohne Verstand; ich werde zur Probe Kohlen und daneben ein Geschmeide aus Edelsteinen vor ihn hinlegen; greift er nach dem Geschmeide, so möge man ihn tödten, greift aber nach den Kohlen, so ist das ein Beweis, dass er keinen Verstand besitzt und dass, was er gethan, nur aus kindischem Unverstand geschah". Als man nun Beides vor Moses hinlegte, wollte er nach dem Geschmeide greifen, der Engel Gabriel aber stiess ihn an und gab seiner Hand eine andre Richtung, so dass er nach den Kohlen griff, diese an seinen Mund führte und sich so die Zunge verbrannte. Darauf bezieht es sich, wenn Moses (Sur. 20, 28) zu Gott sagte: »Löse den Knoten (die Hemmung) meiner Zunge".

Nach einer andren von Ṭabarî (p. ٣٥٥) angeführten Überlieferung hatte Pharaoh Moses auf den Schoss genommen, als dieser anfing, ihn stark am Barte zu zupfen. Da sagte einer der Feinde Gottes (d. h. einer der anwesenden Aegypter) zu Pharaoh: »Siehst du nicht, dass sich das erfüllt, womit der Gott Abraham's dich bedroht, und dass dieser Knabe über dich siegen wird? Schicke also nach dem Scharfrichter, dass ihn derselbe umbringe". Darauf folgt — wie oben — die Erzählung von der Feuerprobe durch Kohlen und Perlen.

Diese Sage hat eine weite Verbreitung gefunden. So erzählt Syncellus (ed. Bonn, p. 227) unter Anführung des Josephus (Antt., II, 9, 7), dass Thermutis, die Tochter Pharaoh's, Moses als Knaben ihrem Vater darreichte, der ihm zum Scherze seine Krone aufsetzte. Moses aber warf sie zur Erde und trat auf sie. Daraufhin liess Pharaoh die neugebornen Knaben der Israeliten tödten, da ihm auch geweissagt worden war, dass Einer aus Israel sein Reich zerstören werde. Auch Comestor (Exod., c. 5) erzählt, wie Therimit, die Tochter Pharaoh's, ihrem Vater den Moses brachte, und wie dieser die ihm aufs Haupt gesetzte Krone zur Erde warf, wie darauf der Priester von Heliopolis sagte, es sei dies ein Anzeichen der

Götter, dass dieser Knabe den Aegyptern Verderben bringen werde, worauf ein andrer Weiser den Vorschlag mit dem Experimente der Kohlen und des Goldes machte, auf dessen Ergebniss es sich beziehe, wenn Moses (Ex., 4, 10) seine schwere Zunge erwähnt.

Im Sefer hajaschar (f. 131[b] fg.) — und daraus im Jalkut (Pent., § 166, ed. Frankf., f. 52[a]) — wird ebenfalls, und zwar wie gewöhnlich sehr ausführlich, diese Geschichte folgendermassen erzählt: Im dritten Jahre nach der Geburt Moses' sass einst Pharaoh beim Mahle, zu seiner Rechten die Königin אלפרענית — an einer andren Stelle (f. 139[a] zweimal) אפרענית —, zu seiner Linken seine Tochter בתיה und auf deren Schosse Moses; an der Tafel sass ferner Bileam, Sohn des Beor, mit seinen zwei Söhnen, sowie die Grossen des Königs. Da streckte der Knabe (Moses) seine Hand aus nach dem Haupte des Königs, nahm dessen Krone und setzte sie sich selbst auf. Der König sowie alle Grossen waren darüber sehr bestürzt, und der König sagte zu ihnen: »Was ist eure Meinung in dieser Sache, und was soll dem Hebräerknaben geschehen für Das, was er gethan?" Darauf antwortete Bileam, Sohn Beor's: »Denke zurück, o König, an jenen Traum, den du vor längerer Zeit geträumt hast, und den dein Knecht (d. h. ich, Bileam) dir auslegte. Dieser Knabe hat nun Das, was er gethan, nicht aus Unverstand gethan; er strebt vielmehr danach, dir die Krone zu entreissen und dich ins Unglück zu stürzen, wie das seine Vorfahren alle gethan". Als Beweis dafür, dass die Hebräer von jeher danach gestrebt, die Könige und ihr Volk zu schädigen, und zwar durch List und Trug, erwähnt Bileam Abraham, Isaak, Jakob und Joseph's Brüder. Schliesslich gibt er den Rath, Moses umzubringen. Der König — heisst es weiter — sagte hierauf: »Wir wollen doch vorher alle Weisen und Richter Aegypten's befragen, um zu erfahren, ob auch sie derselben Ansicht sind". Pharaoh liess nun alle Weisen des Landes zusammenberufen; unter ihnen stellte sich auch ein Engel Gottes in Menschengestalt ein. Als der König nun die Sache vorgetragen hatte, gab der Engel den Rath, man solle dem Kinde einen Schohamstein (אבן שהם) und glühende Kohlen vorlegen. Das Folgende ist wie in den obigen Erzählungen; nur heisst es hier: »Und so ward er schweren Mundes und schwerer

Zunge" (ויהי כבד פה וכבד לשון) mit Bezug auf Ex., 4, 11.

Der Traum, von dem Bileam spricht, wurde schon an einer andren Stelle des S. hajaschar (f. 128a—130a) erzählt, wie nämlich Pharaoh einst träumte, dass ihm gegenüber ein alter Mann stehe mit einer Wage in der Hand; in die eine Wagschale legte derselben alle Fürsten und alle Grossen Aegypten's; in die andre Wagschale legte er ein junges Lamm, und dieses überwog jene. Pharaoh berief darauf seine Weisen und Räthe, unter denen auch Bileam war. Dieser legte den Traum dahin aus, dass aus den Israeliten Einer erstehen werde, welcher das Land Aegypten zerstören und seine Bewohner dem Verderben zuführen werde. Auf die Frage des Königs, was nun geschehen solle, antwortete Bileam, der König solle auch seine beiden andren Räthe, Rëuel, den Midianiten (Jethro), und Hiob, den Uziten, befragen. Als der König diese um ihre Ansicht befragte, gab Rëuel den Rath, den Israeliten kein Leid zuzufügen, sondern sie — wenn der König sie nicht im Lande dulden wolle — nach Kenaan, dem Lande ihrer Vorfahren, zurückzuschicken. Zur Unterstützung seiner Ansicht erzählte er, wie bisher Alle, die den Hebräern zu schaden gesucht, von Gott bestraft wurden, und wie andrerseits der frühere König den Joseph über das Land gesetzt und seine Familie nach Aegypten kommen liess. Pharaoh war über diesen Rath sehr erzürnt und befahl dem Rëuel, das Land zu verlassen, worauf derselbe nach Midian ging. Darauf wurde Hiob befragt; dieser gab gar keinen Rath, sondern stellte Alles der Weisheit und dem Gutdünken des Königs anheim. Schliesslich fragte der König abermals Bileam um seine Meinung. Dieser sagte, Abraham sei vom Feuertode errettet worden, ebenso Isaak durch den substituirten Widder vom Opfertode, auch dem Jakob habe die harte Arbeit bei Laban Nichts geschadet; der König solle nun aber ein noch nicht dagewesenes Vertilgungsmittel anwenden, nämlich alle neugebornen Knaben der Israeliten ins Wasser werfen lassen. Dem Könige gefiel dieser Rath, und alsbald erliess er den Befehl zur Ausführung desselben.

Der letzte Theil dieser Erzählung ist der Hauptsache nach den jüdischen Schriften entnommen — mit Ausnahme der Erzählung vom Traume. Entsprechend der Vorliebe der Hagada für die Indivi-

dualisirung wird (Schemoth R., S. 1; Sotah, 11a) die Stelle Ex., 1, 9: »Und Pharaoh sprach zu seinem Volke: Das Volk der Israeliten wird uns zu mächtig" u. s. w. dahin individualisirt, dass Pharaoh seine drei Räthe, Bileam, Hiob und Jethro befragte. Bileam, der den verderblichen Rath gab, wurde später (zur Strafe dafür) getödtet; Hiob, der sich neutral verhielt und schwieg, wurde von Schmerzen heimgesucht; Jethro aber, welcher, um kein Votum abgeben zu müssen, aus dem Lande flüchtete, gelangte mit seinen Nachkommen zu hohen Ehren, wozu Jud., 1, 16, und 1 Chron., 2, 55, angeführt werden.

Beide Erzählungen des Sefer hajaschar werden bei Weil (Bibl. Legenden, S. 129 fg. und S. 141 fg.) nach dem Midrasch — d. h. nach dem Jalkut — f. 51. 52 (§ 164, § 166) angeführt. Im Jalkut wird nun aber am Rande als Quelle ד"ה דמשה und ד"ה הארוך — d. h. also das Sefer hajaschar, das nach Zunz (G. V., p. 154, N.) zuweilen so genannt wird — angegeben.

Bei Zamahšarî (I, ۴۹۸; II, ۱۰۴۳) und Baiḍâwî (I, ۳۳۹; II, ۷۷) zu Sur. 7, 124, und 28, 3, wird erzählt, dass Pharaoh in Folge eines Traumes und dessen Auslegung durch die Wahrsager die neugebornen Knaben tödten liess. Zu Sur. 28, 3, bemerkt Zamahšarî, dass Pharaoh, bei dem Suchen nach Moses, 90,000 Kinder habe tödten lassen. Ferner wird erzählt, dass die Hebamme die Geburt Moses' dem Pharaoh hatte anzeigen wollen; als sie aber das Licht sah, das zwischen seinen Augen leuchtete, erfüllte sie eine grosse Liebe zu dem Kinde, wesshalb sie die Anzeige unterliess und das auch seiner Mutter erzählte. Als darauf die Spione Pharaoh's sich dem Hause näherten, warf die Mutter, ohne zu wissen, was sie that, das Kind in einen brennenden Ofen. Nachdem die Spione dann unverrichteter Sache wieder fortgegangen waren, wusste sie nicht mehr, wo sie das Kind hingethan; da hörte sie ein Weinen, das aus dem Ofen kam; als sie hinzutrat, fand sie das Kind wohlbehalten in demselben, da Gott das Feuer kühlend und wohlthätig gemacht hatte (وقد جعل الله النار عليه بردا وسلاما, wie bei Abraham, Sur. 21, 69).

Zu Sur. 28, 8, bemerken beide Commentatoren (p. ۷۷ und p. ۱۰۴۴), dass, als Âsiya das Kistchen öffnete, sie ein Kind sah, zwischen dessen Augen Licht leuchtete und das aus seinem Daumen Milch

sog (wiederum wie bei Abraham), und sie ward von Liebe zu ihm erfüllt. Pharaoh hatte nun auch eine aussätzige Tochter, von der die Ärzte gesagt hatten, sie könne nur geheilt werden mit dem Speichel eines menschenähnlichen Seethieres. Âsiya benetzte sie nun mit dem Speichel des Moses, worauf sie geheilt war; nach Andren wurde sie durch den blossen Anblick desselben geheilt, was also an die oben erwähnte jüdische Sage erinnert.

Die Feuer- oder vielmehr Verstandesprobe mit den Kohlen und Edelsteinen wird auch von Baiḍâwî (I, ٥٩٤) zu Sur. 20, 28. 29, erzählt, während sie von Zamaḫśarî z. St. (II, ٨٥١) nur flüchtig erwähnt wird.

Die Erzählung, wie Moses den Aegypter erschlug (Ex., 2, 12), findet sich auch im Ḳorân (28, 14), wo Moses aber wegen dieser ungerechten Handlung Gott um Verzeihung bittet. Im Midrasch (Schemoth R., S. 1; Wajikra R., S. 32) werden die besondern Gründe angegeben, die Moses zu dieser Handlung veranlassten. An ersterer Stelle sowie in den Pirke R. Eliezer (c. 48) wird das וַיִּטְמְנֵהוּ בַּחוֹל dahin gedeutet, dass bei dieser Tödtung des Aegypters nur Israeliten zugegen waren, die (Gen., 22, 17; 32, 13) mit dem Sande verglichen werden. Diese Deutung findet sich auch bei Ephräm Syr. (Opp., I, 199); zu Ex., 2, 12, bemerkt derselbe: Er tödtete und verbarg im Sande den, welcher das Volk bedrängte, von dem gesagt ward, dass es zahlreich sein werde wie der Sand am Meere.

In demselben Ḳorâncapitel (28, 21 fg.) wird ferner Moses' Flucht nach Midian, sein Zusammentreffen mit den Töchtern des Jethro (Śoaib) und diesem selbst erzählt, sowie dass Jethro ihm eine seiner Töchter zur Frau gab. Alles das wird, wie immer, von den Commentatoren und andren Autoren sehr ausführlich angegeben. Bei Ibn el-Aṯîr (p. ١٢٤) heisst es, nach einer Meinung seien es nicht die Tochter Śoaib's gewesen, die Moses am Brunnen traf, sondern die des Jaṯrûn (يثرون), eines Neffen Śoaib's (cf. Geiger, p. 173 fg.); zugleich wird der Name *einer* derselben, der biblischen Zipporah, als صفورا angegeben; ebenso bei Abû'l-Fidâ (Hist. anteisl.. p. 30).

Sur. 20, 8 fg., wird — ähnlich wie Ex., 3, 1 fg. — erzählt, wie Moses ein Feuer sah und zu seinen Leuten sagte, er wolle näher hinzutreten, um ihnen einen Brand zu bringen, und wie

dann Gott aus dem Feuer zu ihm sprach. Bei Zamaḫśarî (p. ٨٤٦), Baiḍâwî (p. ٥٩٢), Ibn el-Aṯîr (p. ١٢٥) und Abû'l-Fidâ (p. 30) wird nun erzählt, dass, nachdem Moses von Śoaib fortgegangen war, er in einer sehr kalten und stürmischen Winternacht — nach Einigen war es eine Nacht des Freitags (ليلة جمعة) — unterwegs war, als er in die Irre gerieth, während gleichzeitig seine Frau von Geburtswehen ergriffen wurde. Sein Versuch, aus den damaligen Reibzündhölzern (زندان) Feuer zu erzeugen, misslang. Er ging also auf das Feuer zu, das er in der Ferne sah, und aus dem dann Gott zu ihm sprach. Bei Zamaḫśarî, Ibn el-Aṯîr und Abû'l-Fidâ wird zugleich gesagt, welcher Strauch es eigentlich war, der im Feuer loderte, obschon im Ḳorân gar kein Strauch erwähnt wird, wie das allerdings in der biblisehen Erzählung der Fall ist.

In derselben Erzählung des Ḳorân heisst es nun weiter (Vs. 18), dass Gott an Moses die Frage richtete, was er in der Hand habe. Moses antwortet hierauf: »Es ist das mein Stab, auf den ich mich stütze, mit welchem ich für meine Heerde Blätter abschlage und den ich auch sonst noch zu verschiedenen Dingen gebrauche". Letztere werden nun von Zamaḫśarî (p. ٨٤٩) und Baiḍâwî (p. ٥٩٣) z St. des Näheren angegeben. Demnach diente der Stab auch dazu, mit seinen beiden Zweigen als Reibzündhölzer Feuer zu erzeugen, die wilden Thiere zu verscheuchen und Andres mehr, wozu auch gehörte, dass, wenn Moses den Stab in die Erde steckte, er auf seinen Wunsch Früchte hervorbrachte. Zu Sur. 2, 57, bemerken beide Commentatoren (p. ٧٨ und p. ٦٢), dass dieser Stab von einem Myrtenbaume des Paradieses herstammte, von wo ihn Adam mitgenommen hatte, dass er zwei Zweige hatte, mit denen man Feuer erzeugen konnte und dass er — ebenso wie Moses selbst — eine Länge von zehn Ellen hatte.

Zu Sur. 28, 28, erzählt Zamaḫśarî (p. ١٠٥١), dass im Hause des Śoaib Prophetenstäbe (عصى الانبياء) waren, und dass derselbe einst Moses aufforderte, in das Haus zu gehen und sich einen der dort befindlichen Stäbe zu nehmen. Da gerieth nun in Moses' Hand der Stab, den Adam aus dem Paradiese mitgenommen und der sich fortgeerbt hatte, bis er in den Besitz Śoaib's gelangte. Śoaib sagte zu Moses, er solle sich einen andren Stab auswählen, aber dieser

Stab kehrte sieben Mal immer wieder zu Moses zurück, und so wusste er, dass er für ihn bestimmt sei. Andre sagen, dass nach dem Tode Adam's der Engel Gabriel den Stab zu sich nahm und ihn dann dem Moses gab. Wieder nach Andren hatte ein Engel in Menschengestalt den Stab dem Śoaib übergeben, bei dem er aber nicht blieb, sondern immer wieder zu Moses zurückkehrte. Nach einer vierten Meinung war der Stab von dem Brustbeerstrauch (شجرة العوسج), aus welchem Gott zu Moses sprach. Alles das findet sich in ähnlichen Weise bei Ibn el-Aṯîr (I, ٢٨ und ١٢٥ fg.).

In dem syrischen »Bienenbuch" (Text, p. 50 fg.) wird erzählt, dass Jethro zu Moses sagte, er solle ins Haus gehen, um sich von dort einen Hirtenstab zu holen; auf göttliches Geheiss bewegte sich darauf ein Stab zu ihm hin, welchen er nahm. Darauf folgt ein Capitel (das 30.) mit der Überschrift: Die Geschichte vom Stabe Mosis ܥܠ ܫܒܛܐ ܕܫܘܫܛܗ ܘܡܥܠܬܗ. Hier wird erzählt: Als Adam das Paradies verliess, hieb er vom Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen (einem Feigenbaum) einen Zweig ab, der ihm, so lange er lebte, als Stab diente. Dieser Stab wurde von einer Generation auf die andre vererbt und gelangte so in den Besitz Abraham's, der mit demselben die Götzenbilder zertrümmerte, dann in den Besitz Jakob's der ihn als Hirtenstab gebrauchte, dann in den Besitz Jehudah's, und zwar war das derselbe Stab, den er der Thamar als Unterpfand gab (Gen., 38, 18). Später nahm ihn ein Engel und verbarg ihn in der Schatzhöhle (ܡܥܪܬ ܓܙܐ) im Gebirge Moab. Als der fromme Jethro seine Schafe weidete, fand er den Stab in Folge göttlicher Fügung und weidete mit demselben seine Heerde. Als er alt geworden war, bat er Moses, sich den Stab zu holen, und als Moses die Schwelle überschritten hatte, bewegte sich der Stab zu ihm hin; dieser Stab war es, der die Ruthe der ägyptischen Zaubrerin Pôsdî verschlang, und an ihm hing Moses die eherne Schlange auf, die er in der Wüste Aschimon verfertigte (Num., 21, 9). Später gelangte der Stab in den Besitz des Pinchas, der ihn in der Wüste vergrub. Zur Zeit der Geburt Christi gelangte er in den Besitz Joseph's, des Mannes der Maria, der ihn bei seiner Flucht nach Aegypten mit sich nahm; von ihm gelangte er in die Hand seines Sohnes Jakob. Judas Ischarioth, der ein

Dieb war, stahl den Stab von ihm und gab ihn her, um bei der Kreuzigung Christi als Querbalken zu dienen.

Dieser Wunderstab — im Pentateuch der göttliche Stab genannt (Ex., 4, 20; 17, 9) — wird auch in den jüdischen Schriften erwähnt. An den bereits oben angeführten Stellen der Pirke Aboth (V, 6) und der Aboth d. R. Nathan (ed. Schechter, f. 48[a]) wird unter den 10 Dingen, die nachträglich am Freitagabend in der Dämmrung erschaffen wurden, auch »der Stab" (המטה) erwähnt, womit — wie die Commentatoren z. St. bemerken — der Stab Mosis gemeint ist, der — so wird hinzugefügt — aus Sapphir war (סנפירינון — so auch M. Tanchuma zu Ex., 17, 4). Zu Ex., 4, 20 heisst es in der Paraphrase des jerus. Targum: »Und Moses nahm in seine Hand den Stab, den er aus dem Garten seines Schwiegervaters Jethro genommen hatte, und es war der Stab aus Sapphir vom Throne Gottes, 40 סאה schwer, und der göttliche Name war auf ihm eingegraben".

In den Pirke R. Eliezer (c. 40) wird erzählt, dass der Stab, welcher in der Abenddämmrung des sechsten Schöpfungstages erschaffen worden war, dem Adam übergeben ward, von dem er auf seine Nachfolger überging, bis er in die Hand Joseph's gelangte; nach dessen Tode kam der Stab in den Palast Pharaoh's. Dort sah ihn Jethro, nahm ihn mit sich und pflanzte ihn in seinen Garten, und Keiner konnte sich ihm nähern. Als dann Moses den Stab und die darauf eingegrabenen Zeichen sah, nahm er ihn, und als Jethro den Stab in Moses' Hand sah sprach er: »Dieser wird Israel erlösen" und gab ihm seine Tochter Zipporah zur Frau.

Dasselbe wird auch im Sefer hajaschar (140[b] fg.) erzählt, nur heisst es hier, dass Jethro demjenigen seine Tochter Zipporah zur Frau zu geben versprach, der im Stande sei, den in seinen Garten gepflanzten Baum aus der Erde zu ziehen. Viele starke Männer versuchten es, aber keinem gelang es, bis Moses kam, der ihn mit Leichtigkeit herauszog und so Zipporah zur Frau bekam. Beide Stellen — die der Pirke R. Eliezer und die des S. hajaschar — werden im Jalkut (Pent., § 168 und § 173) angeführt. An einer andren Stelle des Jalkut — zu Num., 20, 8 — heisst es, der hier erwähnte Stab des Moses sei früher im Besitze Jakob's gewesen

(worauf die Stelle Gen., 32, 11, bezogen wird); auch sei es der Stab gewesen, den Jehudah der Thamar zum Unterpfande gab, und der später in den Besitz David's gelangte (nach 1. Sam., 17, 40) und sich von einem König auf den andren vererbte bis zum Untergange des Tempels. Dereinst aber — heisst es am Schlusse — wird er dem Messias übergeben werden. Dieselbe Erzählung vom Stab Moses' findet sich auch im Midrasch Wajoschah (Jellinek, Beth ha-Midrasch, I, 42 fg.), auch im Schalscheleth hakabbalah des Ibn Jaḥjâ (12[a]), der aber der Erzählung im S. hajaschar folgt.

Was im Ḳorân von Moses' Sendung an Pharaoh besonders ausführlich in der 28. Sure erzählt wird, erscheint bei den späteren Autoren ebenfalls sehr ausgeschmückt. Vs. 38 sagt Pharaoh zu Hâmân, er solle ihm einen hohen Thurm bauen, damit er zum Gotte Mosis hinaufsteige. Hierzu bemerkt Zamaḫśarî (p. ١٠٥٥), dieser Thurm sei ein Gebäude gewesen wie kein andres in der Welt. Da schickte aber Gott den Engel Gabriel, und dieser schlug mit seinem Flügel an den Thurm, sodass er in drei Theile auseinanderfiel; der eine Theil fiel auf Pharaoh's Heer und tödtete 1000 mal 1000 Mann, ein andrer fiel ins Meer, ein dritter Theil nach Westen, sodass keiner der beim Baue Beschäftigten am Leben blieb — was an die (oben erwähnte) Zerstörung des babylonischen Thurmes sowie an die von Sodom erinnert. Es wird auch erzählt — sagt Zamaḫśarî ferner —, dass Pharaoh vom Thurme aus einen Pfeil gen Himmel sandte, der blutbefleckt zurückkehrte, worauf er sagte: »Ich habe den Gott Mosis getödtet". Letzteres — was auch Ṭabarî (p. ۴۹۹) erzählt — erinnert an die oben erwähnte talmudische Sage von Titus sowie an die arabische von Nimrod.

Auch der Durchgang durchs rothe Meer wird im Ḳorân (Sur. 10, 90 fg., und 26, 52 fg.) erzählt. Sur. 10, 90—92, heisst es, dass Pharaoh, dem Ertrinken nahe, gesagt habe, er glaube jetzt an den Gott der Kinder Israel's, worauf es weiter heisst: »Ja, jetzt (glaubst du), vordem aber warst du widerspenstig; nun aber wollen wir dich retten mit deinem Leibe, damit du für die *nach* dir ein Zeichen seiest". Geiger (p. 162 fg.) vergleicht hiermit eine Stelle in den Pirke R. Eliezer (c. 43, daraus im Jalkut, § 238), an welcher von Pharaoh's Busse erzählt wird, und dass Gott ihn am Leben

erhielt, damit er ein Beispiel von Gottes Macht und Grösse sei. Auch führt Geiger in der Note (nach Henzii fragmenta) Baiḍâwî z. St. an, wonach Gott zu Pharaoh sagte, er werde ihn aus der Tiefe des Meeres heraufholen und fügt hinzu: Hingegen weiss er (Baiḍâwî) die folgenden Worte »damit du für das kommende Geschlechte in Zeichen seiest" nicht anders als auf die gewöhnliche Weise zu erklären, nämlich als Abschreckung und Warnung. — Allein Baiḍâwî sagt (p. ٤٢٤) in der That, dass sich die folgenden Worte auf die Kinder Israel's beziehen. Auch Zamaḫšarî, bei dem sich die angeführte Stelle Baiḍâwî's fast mit denselben Worten findet (p. ٥٩٧: نبعدك مما وقع فيه قومك من قعر البحر), fügt hinzu, dass unter dem »Zeichen für die *nach* dir" die Kinder Israel's verstanden seien, welche nicht glauben wollten, dass Pharaoh ertrunken sei, wesshalb ihn Gott aus der Tiefe des Meeres ans Ufer zog, damit sie ihn sehen sollten.

Dass die Kinder Israel's an den Untergang der Aegypter nicht glauben wollten, wird übrigens auch in den jüdischen Schriften erwähnt. Zu dem Satze Ex., 14, 30: »Und die Israeliten sahen die Aegypter todt am Ufer des Meeres" wird (Mechiltha, Jalkut und Raschi z. St.) bemerkt, das Meer habe sie ans Ufer ausgeworfen, damit die Israeliten nicht glauben sollten, die Aegypter seien an einer andren Stelle ans Land gekommen und würden sie weiter verfolgen.

Zu der erwähnten Ḳorânstelle, an welcher von Pharaoh's Busse die Rede ist, bemerken Ṭabarî (p. ٢٨٨) und Ibn el-Aṯîr (p. ١٣٣), dass, als Pharaoh, dem Ertrinken nahe, gesagt hatte: »Ich glaube an den Gott der Kinder Israel's", Gabriel vom Schlamme des Meeres nahm und ihn in Pharaoh's Mund that, und Michael die (an der Ḳorânstelle folgenden) Worte sagte: »Jetzt glaubst du, aber vordem warst du widerspenstig". Zugleich wird erzählt, dass Gabriel einst zu Moḥammad sagte, wie er sich beeilt habe, Pharaoh's Mund mit dem Meeresschlamm zu verschliessen, damit er nicht Etwas redete, was Gott zum Erbarmen bewogen hätte. Beide Autoren (p. ٢٨١ fg. und p. ١٣٣) erzählen ferner, dass die Kinder Israel's sagten: »Pharaoh ist gewiss nicht untergegangen; er wird uns erreichen und umbringen". Da betete Moses zu Gott, und Gott liess alle Ertrunkenen, Pharaoh mit seinem 120,000 Mann starken Heere, alle in ihrer

Rüstung aus dem Meere hervorkommen, worauf sich die Israeliten zufriedengaben.

Ferner erzählen beide Autoren (p. ٤٨٨ und p. ١٣٣ — Ṭabarî wie gewöhnlich nach zwei etwas verschiedenen Darstellungen —), dass, als Pharaoh den Israeliten nachsetzte, Hâmân an der Spitze von 1,700,000 Reitern war, deren Pferde aus lauter Hengsten bestanden (wozu Sur. 26, 53, angeführt wird). Als sie an das Meer kamen, wollte Pharaoh's Pferd nicht vorwärts; da näherte sich ihm Gabriel, der eine läufige Stute ritt, und als Pharaoh's Pferd diese sah, folgte es ihr nach. Während so Gabriel den Aegyptern voranritt, ritt Michael hinter den Reitern, diese fortwährend ermahnend, ihre Vordermänner einzuholen. Es wird darauf erzählt (wie oben), dass Pharaoh, als er seine Ohnmacht Gottes Allmacht gegenüber einsah, sich zum Gotte Israel's bekannte, und was der Engel zu ihm sagte. Diese Erzählung findet sich ihrem Hauptinthalte nach auch bei Jaḳûbî (p. ٣٤).

Ähnliches wird auch in den jüdischen Schriften erzählt. In den Pirke R. Eliezer (c. 42) heisst es: »Als die Aegypter ans Meer kamen, wollten sie wieder umkehren, aus Furcht, dass die Wogen sie verschlingen würden. Da erschien ihnen Gott in Gestalt eines Reiters, der eine Stute ritt" (wozu לְסֻסָתִי בְּרִכְבֵי פַרְעֹה, Cant. 1, 9, angeführt wird). »Pharaoh ritt einen Hengst; als dieser die Stute sah, folgte er ihr wiehernd, worauf alle Aegypter dem Pharaoh nachfolgten". In den Aboth d. R. Nathan (c. 27, f. 42[a], ed. Schechter) und ähnlich an andren von Schechter angeführten Stellen heisst es — wieder mit Bezug auf Cant. 1, 9 —, dass Pharaoh, als er ins Meer hineinritt, auf einem männlichen Pferde sass, dass aber vor ihm her ein Cherub ein weibliches Pferd ritt, worauf alle Aegypter ins Meer hineinritten.

Sur. 26, 63, heisst es, dass, als Moses das Meer mit seinem Stabe schlug, dasselbe sich theilte und dass jeder Theil einem grossen Berge glich (كالطور العظيم). Hierzu bemerken Zamaḫšarî (II, ٩٩٨) und Baiḍâwî (II, ٥٢), dass das Meer sich, nach der Anzahl der Stämme Israel's, in 12 Theile spaltete, zwischen welchen Pfade zum Gehen waren. Dasselbe sagen Ṭabarî (p. ٤٨٠) und Ibn el-Aṯîr (p. ١٣٢) unter Anführung derselben Ḳorânstelle und indem sie — ebenso wie die

beiden andren Autoren — das كالطور des Textes mit »Berg" (كالجبل العظيم) erklären. Beide fügen hinzu, dass die einzelnen Stämme — da sie wegen des hohen Zwischenwalles die andren nicht sehen konnten — sagten: »Unsre Brüder sind gewiss getödtet worden". Moses flehte hierauf zu Gott, und Gott machte in den Zwischenwällen Wölbungen (oder Bogen, bei Ibn el-Aṯîr Gitter), durch welche, wie durch Fenster, ein Stamm den andren sehen konnte, bis sie alle aus dem Meere ans Land stiegen.

Dass das Meer nach der Zahl der 12 Stämme in 12 Theile gespalten ward, wird auch Debarim R., S. 11, zu Deut., 31, 14, im M. Tanchuma zu Deut., 3, 23, wowie von Maimonides in seinem Commentar zu den Pirke Aboth (V, 4), erwähnt, unter Anführung von לְגֹזֵר יַם־סוּף לִגְזָרִים, Ps. 136, 13. An der oben angeführten Stelle der Pirke R. Eliezer (c. 42) heisst es: »Das Meer theilte sich in 12 Pfade (שְׁבִילִים), nach der Anzahl der Stämme, und zwischen denselben waren Wassermauern, an wechen Fenster waren (Höhlungen, חלונות), sodass die Einen die Andren sehen konnten". Im M. Tanchuma und in der Mechiltha zu Ex., 14, 16 (cap. 4, ed. Friedmann, f. 30[a]) heisst es, dass die Wasser auf beiden Seiten der Durchgehenden durchsichtig waren wie Glas; nach der Pesikta des R. Kahna (f. 86[b]) waren sie gitterförmig.

Auf die Erzählung vom Durchgang durchs rothe Meer folgt im Pentateuch (Ex., 15, 22 fg.) die Erzählung von der Ankunft der Israeliten in מָרָה, dessen Name von der Bitterkeit des Wassers hergeleitet und wobei zugleich erzählt wird, wie Moses das bittre Wasser in süsses verwandelte. Hierzu wird im Midrasch (Mechiltha z. St., ed. Friedmann, f. 45[b]; M. Tanchuma, ed. Buber, II, 33[a]; Schemoth R., S. 23 und S. 50) bemerkt, das Holz, das Moses ins Wasser warf, sei nicht ein süsses, sondern ein bittres Holz gewesen; nur sind die Meinungen darüber verschieden, von welchem Baume es gewesen sei. Nach einer Meinung war es der Oleander (הרדופנא, das schon Mussafia mit ῥοδοδάφνη erklärt), wie auch das jerus. Targum das Wort עֵץ im Texte mit »der bittre Baum Rhododaphne" אילן מריר דארדפנא wiedergibt. Zu dieser Anwendung eines homöepathischen Mittels wird als Parallele u. A. auch 2. Kön., 2, 21 angeführt.

Diese Deutung hat nun auch bei den syrischen Autoren Aufnahme gefunden. Im »Bienenbuch” (ed. Budge, p. 55 fg.) heisst es, Moses habe das Absynth (ܐܦܣܢܬܝܢ) genannte Holz, das von Natur bitter ist, ins Wasser geworfen, worauf es süss ward. Dass das Holz ein bittres war und zur Versüssung des Wassers angewandt wurde, um Gottes Allmacht darzuthun, wird auch bei Comestor (Hist. schol., Exod., c. 32) als jüdische Tradition (Hebraeus dicit) erwähnt.

Mit Bezug auf Sur. 2, 60. 87; 7, 170, woselbst es heisst, Gott habe gedroht, über die Israeliten, wenn sie das Gesetz nicht annehmen wollten, den Berg zu stürzen (ebenso, nur kürzer, Sur. 4, 153), führt Geiger (p. 164) eine Talmudstelle (Abodah zarah, 2[b]; Sabbath, 88[a]) an, an welcher das וַיִּתְיַצְּבוּ בְּתַחְתִּית הָהָר, Ex., 19, 17, dahin gedeutet wird, dass die Israeliten unter dem Berge standen, indem Gott denselben über sie stülpte gleich einer Kufe und zu ihnen sagte: »Wollt ihr das Gesetz annehmen, so ist’s gut, wo nicht, so soll hier euer Grab sein”. Zu Sur. 2, 60, bemerkt Zamaḫśarî (p. ٨٠) — und ebenso Baiḍâwî (I, ٦٤), — dass die Kinder Israel’s das Gesetz nicht annehmen wollten, dass Gabriel den Auftrag erhielt, den Berg emporzuheben und über ihren Häuptern zu halten, und dass Moses ihnen mit dem Herabstürzen desselben drohte, worauf sie das Gesetz annahmen. Zu Sur. 7, 170, bemerkt Zamaḫśarî hingegen, Gott selbst habe den Berg über ihren Häuptern gehalten, und zwar sei derselbe von gleicher Ausdehnung gewesen wie das Lager der Israeliten, nämlich eine Parasange lang und eine solche breit. Unter Andrem sagt Zamaḫśarî, dass, als Moses das Gesetz der Gesetzestafeln kundgab, alle Berge, Bäume und Felsen sich hin und her bewegten, und daher stamme der Gebrauch der Juden, beim Lesen der Thora den Kopf hin und her zu bewegen. Dass bei der Gesetzgebung auf Sinai Flüsse und Meere, Berge und Hügel, Bäume und Gesträuche sich bewegten wird auch in den Pirke R. Eliezer (c. 41) gesagt, während es an einer andren Stelle (Schemoth R., S. 29 gegen Ende) heisst: »Als Gott die Thora gab, da sang kein Vogel, da brüllte kein Ochs, die Ophanim flogen nicht, die Seraphim sagten nicht ihr dreimaliges Heilig, das Meer rauschte nicht, kein Geschöpf gab einen Laut von sich —

Alles lauschte in athemloser Stilte den Worten: אָנֹכִי יְיָ אֱלֹהֶיךָ.

Auch bei Ibn el-Aṯîr heisst es, dass Gabriel den Berg in die Höhe hielt, dass aber auch gleichzeitig ein Feuer vor den Israeliten loderte und hinter ihnen das Meer rauschte, und dass Moses ihnen den Untergang durch diese drei Naturerscheinungen drohte, worauf sie das Gesetz annahmen.

Die von Geiger ferner (p. 165) zu Sur. 2, 52 fg.; 4, 152, angeführte jüdische Parallelstelle, bei welcher aus Versehen die nähere Angabe ausgefallen, findet sich an der oben erwähnten Midraschstelle (Schemoth R., S. 29), wo es, ähnlich wie an der Ḳorânstelle, heisst, dass die Israeliten Gott zu sehen wünschten und dass, als sie ihn sahen, ihre Seelen entflohen, dann aber wieder zurückkehrten. Zu Sur. 2, 52, bemerken übrigens Zamaḫśarî (I, ٧٩) und Baiḍâwî (I, ٦٠), dass nicht das ganze Volk dieses verlangte, sondern nur die 70 von Moses auserwählten Männer (nach Sur. 7, 154, dieses wohl eine dunkle Erinnerung an Ex., 24, 1. 9, oder Num., 11, 25, was auch die Erklärung der Commentatoren zu bestätigen scheint); nach Andren waren es nur 10,000 vom Volke, die das Verlangen hatten Gott zu sehen.

Mit Bezug auf Sur. 7, 149, woselbst es heisst, dass Aaron sich entschuldigend zu Moses sagte, er habe das goldene Kalb gemacht, weil das Volk ihn übermannte und fast getödtet hätte, führt Geiger (p. 166) Sanhedrin 5 (lies: 7ᵃ) an: »Aaron sah den Chur (der sich ihnen widersetzen wollte) hingeschlachtet, da dachte er: Gebe ich ihnen kein Gehör, so machen sie es mir wie dem Chur". Begründet wird dieses damit, dass es Ex., 32, 5, heisst: »Und Aaron sah und errichtete einen Altar", in Bezug worauf es an der erwähnten Stelle lautet: »*Was* sah Aaron? Er sah Chur hingeschlachtet vor sich" (מה ראה ... ראה חור שזבוח לפניו) In diesem Sinne übersetzt auch das jerus. Targum die Stelle Ex., 32, 5: וחמא אהרן ית חור נכים קדמוי. Die Tödtung des Chur wird auch — nur umständlicher — an mehren andren Stellen erwähnt, wo zum Theil das im Texte vorkommende מזבח in diesem Sinne gedeutet wird, so Schemoth R., S. 41 zu Ex., 32, 1 fg.; S. 42 zu Ex. 32, 7; S. 48 zu Ex. 35, 30; Wajikra R., S. 10 zu Lev. 8, 2; M. Tanchuma, ed. Buber, II, 57ᵃ; Pirke R. Eliezer, c. 45.

Auch bei Comestor (Hist. schol., Ex., c. 73) heisst es, dass Aaron sich fürchtete, weil man den Chur umgebracht hatte. Aus Comestor ist diese Erzählung in die von Merzdorf herausgegebene schweizer Historienbibel übergegangen (Bibl. d. literar. Vereins in Stuttgart, N° 100—101, p. 234), wie es ebenso dem Comestor entnommen ist, wenn daselbst (p. 235 und p. 740) Gott zu Moses sagt: »Gang hinab, din Volck hant gesundet und nit daz min". Bei Comestor (ibid.) heisst es: »Peccavit populus tuus, quasi diceret jam non suus". Diese Deutung ist den jüdischen Schriften entnommen, in denen das לֶךְ־רֵד כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ, Ex., 32, 7, in diesem Sinne aufgefasst wird, so Pesikta d. R. Kahna, 128[b]; M. Tanchuma, ed. Buber, II, 57[b], und Jalkut z. St. (§ 391 aus der Pesikta).

Zu Sur. 28, 76, wo es heisst, dass mehrere starke Männer an den Schlüsseln zu Kârûn's Schatzkammern zu tragen hatten, führt Geiger (p. 168) die entsprechende Talmudstelle an, wo die Worte Kohel., 5, 12: »Reichthum ist aufbewahrt seinem Besitzer zum eignen Verderben" auf Korach bezogen werden, dem einer der drei von Joseph vergrabenen Schätze bekannt geworden und dessen Reichthum so gross war, dass 300 Mauleselinnen nöthig waren, um die Schlüssel zu seinen Schatzkammern zu tragen, und noch dazu waren es Schlüssel aus Leder. (Die von Geiger nicht näher bezeichnete Stelle findet sich Pesachim, 119[a], und Sanhedrin, 110[a].) »In diesem talmudischen Ausspruche" sagt Geiger ferner, »liegt auch, dass Korach wegen seines Reichthums übermüthig und zum Streite gereizt ward und dieses schmückt Mohammed auf eine recht hübsche Weise aus. Auf diesen Streit nun kann sich Sur. 33, 69 beziehen, wo es heisst, dass Einige Moses beschuldigt hätten, Gott ihn aber von dem, was sie ihm vorgeworfen, gereinigt hätte". Geiger führt hierauf Elpherar's Erklärung dieser Stelle an, dass nämlich Korach eine Dirne miethete, die den Moses vor allem Volke der Buhlerei mit ihr anklagte, dass sie aber Gott verstummen machte, und Moses davon reinigte sowie den Korach zu Grunde richtete. Geiger verweist ferner auf Abû'l-Fidâ (Hist. anteisl., p. 32), der übrigens hier — wie an andren Stellen — Ibn el-Aṯîr als seine Quelle angibt. Als talmudische Parallelstelle führt Geiger Sanhedrin, 110[a], an, wo mit Bezug auf Num., 16, 4: »Moses hörte und fiel auf sein

Angesicht" gesagt wird: »Was hörte er? Er hörte, dass man ihn des Umganges mit dem Weibe eines Andren bezüchtigte" — welche Stelle sich übrigens auch nebst dem Zusatze im M. Tanchuma (ed. Buber, IV, 47a) und Bamidbar R., S. 18, findet.

Dass Korach streitsüchtig und immer bestrebt war, die Israeliten gegen Moses aufzuwiegeln und Moses selbst auf jede Weise zu chicaniren, wird an mehreren Midraschstellen gesagt (Bamidbar R., S. 18; M. Tanchuma, ed. Buber, IV, 43a fg.). Namentlich bezog sich seine Anklage gegen Moses darauf, dass man dem Priester — also dem Bruder desselben — von Allem den Zehnten geben müsse. So wird im Jalkut zu Num., 16, 1, § 750 (nach dem Midrasch שוחר טוב) erwähnt, wie Korach dem Volke die Geschichte einer Wittwe erzählte, um darzuthun, wie die Israeliten durch die vielen gesetzlichen Bestimmungen und namentlich durch die vielen Abgaben an die Priester chicanirt und gequält würden.

Auch bei den arabischen Autoren wird nicht nur der Reichthum Korach's, sondern auch seine Prachtliebe erwähnt. Sur. 28, 76 fg. heisst es, dass Kârûn (d. i. Korach) auf die ihm wegen seines Übermuthes und seiner Prunksucht gemachten Vorwürfe geantwortet habe, er besitze seine Reichthümer in Folge seiner Wissenschaft. Hierzu bemerken Zamaḫśarî (II, ١٠٩٥) und Baiḍâwî (II, ٨٩), er habe grosse Kenntnisse in der Thora gehabt und die Israeliten darin unterrichtet; nach Andren verstand er Chemie (die er von Moses gelernt), und zwar so gut, dass er Blei und Kupfer in Gold verwandelte; wieder nach Andren verstand er sich gut auf Handel und Erwerb. Baiḍâwî fügt hinzu, dass er Kunde von Joseph's Schätzen hatte (also ähnlich wie an der erwähnten Talmudstelle). Ferner erwähnen beide Commentatoren, dass Kârûn (dessen Genealogie zugleich gegeben wird) zu Moses sagte: »Du bist der gottgesandte Prophet, Aaron ist Priester, und was bin ich?" Moses sagte, das sei so Gottes Wille gewesen; als Beweis hierfür diente der Stab Aaron's, der im Stiftszelte (القبّة) allein unter allen übrigen Stäben blühte und grünte und Mandeln hervorbrachte (also das, was Num., 17, 21 f. erzählt wird), was aber Kârûn für Zauberei erklärte.

Mit Bezug auf die an der Korânstelle erwähnten Schlüssel zu

den Schätzen Kârûn's bemerkt Zamaḫšarî ferner, dass 60 Maulthiere erforderlich waren, um diese Schlüssel zu tragen, die von Leder waren (also wiederum wie an der Talmudstelle). Mit Bezug auf Kârûn's Hoffahrt werden einzelne Beispiele angeführt, darunter, dass er auf einem weissen Maulthier zu reiten pflegte, das einen purpurfarbenen, golddurchwirkten Sattel trug, und dass zu seiner Rechten 300 Jünglinge, zu seiner Linken 300 Jungfrauen waren, alle reich geschmückt.

Mit Bezug auf Vs. 81, wo es heisst, dass die Erde Kârûn und seine Wohnung verschlang, wird von den beiden Commentatoren z. St. erzählt, dass eines Tages Kârûn dem Moses die gesetzliche Abgabe von seinem ganzen Vermögen entrichtete, was ihn aber sehr verdross. Er versammelte nun die Israeliten und sagte zu ihnen, dass Moses es nur auf ihr Vermögen abgesehen habe, um sich selbst zu bereichern. Sie antworteten darauf: »Du bist unser Herr und der Gröste unter uns, sag an, was wir thun sollen". Es wurde nun beschlossen, eine Frau mit Geld zu bestechen, dass sie Moses des geschlechtlichen Umgangs mit ihr beschuldige. Als dann eines Tages Moses dem versammelten Volke mittheilte, welche Strafe für den Dieb, den Lügner, den Ehebrecher festgesetzt sei, fragte ihn Kârûn: »Und wenn du selbst das thust?" »Auch wenn ich es thue", antwortete Moses. Worauf Kârûn: »Die Israeliten sagen aber, dass du mit der und der Frau Buhlerei treibst". Moses befahl nun, diese Frau herbeizuführen; als sie von ihm erschienen war, sprach er zu ihr: »Ich beschwöre dich bei Ihm, der das Meer gespalten und mir die Thora gegeben — ist das wahr, was jene sagen?" Gott lenkte nun das Herz der Frau, und sie sprach: »Nein, jene lügen, aber Kârûn hat mich mit einem Geschenke zu bestechen versucht, damit ich eine falsche Anklage gegen dich erhebe". Moses fiel darauf anbetend nieder, weinte und sprach: »O Herr, wenn ich dein Gesandter bin, so wahre mein Recht gegen jene". Da gab Gott ihm kund: »Befiehl der Erde, was du willst; sie wird dir gehorchen". Darauf sagte Moses zu den Kindern Israel: »Wer von euch zu Kârûn und seinen Genossen gehört, der bleibe bei ihm; wer es aber mit mir hält, der entferne sich von ihm". Alle — mit Ausnahme zweier Männer — ver-

liessen nun Kârûn und seinen Anhang. Darauf rief Moses aus: »O Erde, verschlinge sie!" Und die Erde verschlang sie bis zu ihren Hüften. Da rief Kârûn aus: »O Moses, hab' Erbarmen! Wir beschwören dich bei Gott". Moses aber sprach: »O Erde, verschlinge sie!" Und die Erde verschlang sie bis zur Mitte ihres Körpers. Und abermals bat Kârûn: »Hab' Erbarmen!" und abermals rief Moses: »Verschlinge sie, o Erde", und die Erde verschlang sie bis an den Hals. Und abermals bat Kârûn um Erbarmen, und abermals rief Moses der Erde zu, sie zu verschlingen, und die Erde verschlang sie und schloss sich über ihnen. Darauf sagte Gott zu Moses: »Sie haben dich mehrmals angerufen und du hattest kein Erbarmen — hätten sie *mich* angerufen, ich hätte mich ihrer erbarmt". Als nun aber — heisst es weiter — die Israeliten Moses beschuldigten, er habe deshalb Gott gegen Kârûn angerufen, um sich dessen Haus und Schätze anzueignen, betete Moses zu Gott, woraufhin die Erde auch die Wohnung und die Schatzhäuser Kârûn's verschlang.

Alles Obige wird nach verschiedenen Überlieferungen und unter Anführung von Sur. 28, 76—80, von Ṭabarî (p. ٥١٧ fg.) und, kürzer, von Ibn el-Aṯîr (I, ١۴٣) erzählt. Bei Letzterem (p. ١۴٥), sowie in einer Überlieferung bei Ṭabarî (p. ٥٢٩) fügt Gott, nachdem er gesagt, dass *Er* Erbarmen mit Kârûn gehabt haben würde, noch hinzu, dass er in Zukunft niemals mehr der Erde gestatten werde, einem Menschen zu gehorchen.

Kârûn's Reichthum ist bei den Arabern und Persern sprichwörtlich geworden. Auch in Ṯaʿâlibî's Laṭâ'if al-Maʿârif (ed. De Jong, p. ٩) heisst es, dass Kârûn der Erste war, der die Chemie anwandte, der rothe und lang nachschleppende Kleider trug und der sich überhaupt durch seine Prachtliebe vor den übrigen Menschen auszeichnete.

Mit Bezug auf die oben erwähnte Stelle Sur. 33, 69, an welcher es heisst, dass Gott Moses von dem ihm gemachten Vorwurfe reinigte, führt Geiger (p. 170) die Meinung andrer Ausleger bei Elpherar an, wonach die Israeliten den Moses, als er ohne seinen Bruder vom Berge Hor zurückkam, beschuldigten, denselben getödtet zu haben, dass daraufhin die Engel Aaron's Körper den Israeliten zeigten, wodurch der auf Moses geworfene Verdacht entkräftet

war. Geiger führt hierzu Abû'l-Fidâ, p. 32 und 34, an, der übrigens hier, wie an der oben erwähnten Stelle, dem Ibn el-Aṯîr folgt. Mit dieser Sage vergleicht nun Geiger die Stelle des M. Tanchuma zu Num., 20, 29, an welcher das »Und die ganze Gemeinde sah, dass Aaron gestorben war" darauf bezogen wird, dass die Israeliten Moses zu steinigen drohten, wenn er nicht den Beweis liefere, dass Aaron wirklich gestorben sei, worauf Gott auf Moses' Bitte die Höhle, in der Aaron begraben war, öffnete, sodass die Gemeinde in der That »*sah*, dass Aaron gestorben war".

Die von Geiger angeführte Stelle aus dem M. Tanchuma findet sich ebenso in dem von Buber edirten M. Tanchuma (IV, 62[b]), ferner Bamidbar R, S. 19, zu Num., 20, 25, und an andren von Buber und in der Wilnaer Ausgabe des Midrasch (f. 81[a]) angeführten Orten, nämlich Sifri zu Deut., 31, 1 fg. und Pirke R. Eliezer, c. 17. An letzterer Stelle heisst es, dass Gott den Sarg, in welchem Aaron war, in der Luft schweben liess, sodass Alle ihn sahen.

An einer andren Stelle des von Buber edirten M. Tanchuma (IV, 66[b]) zu Num., 25, 20 ist eine Erzählung, deren Hauptinhalt darin besteht, dass Moses auf Gottes Geheiss dem Aaron mittheilte, es sei seine Zeit gekommen, aus der Welt zu scheiden, und dass Beide darauf in die Höhle des Berges gingen, in welcher ein brennendes Licht neben einem Bette stand. Da sagte Moses: »Mein Bruder, besteige dieses Bett!" Als Aaron dieses gethan hatte, sagte Moses zu ihm: »Breite die Hände aus", und Aaron that so; dann sagte jener: »Schliesse die Augen und den Mund", und Aaron that so, worauf er verschied. Da wünschte Moses sich einen ähnlichen Tod, den Gott ihm auch versprach, worauf der Ausdruck Deut., 32, 50, bezogen wird, wo Gott zu Moses sagt, dass er sterben solle wie sein Bruder Aaron auf dem Berge Hor. Letzteres wird auch in den Aboth d. R. Nathan (ed. Schechter, f. 25[a] fg.; 26[a] fg) erzählt.

Im M. Tanchuma, an der Stelle der Aboth d. R. Nathan sowie bei Raschi zu Num., 20, 29, und Deut., 34, 8, heisst es mit Bezug auf den bei Aaron vorkommenden Ausdruck »Und das ganze Haus Israel weinte um Aaron 30 Tage lang", wofür es bei Moses (Deut.,

34, 8) heisst: »Und die Söhne Israel's weinten um Moses 30 Tage lang", dass um Moses nur die Männer, um Aaron aber Männer und Frauen trauerten, weil er — im Gegensatze zu dem strengen Moses — milde, friedliebend und friedenstiftend war und namentlich sich stets bemühte, zwischen uneinig gewordnen Eheleuten Frieden zu stiften und die gestörte Eintracht wieder herzustellen, weshalb auch — so heisst es in den Aboth d. R. Nathan — die aus einer solchen Wiedervereinigung hervorgegangenen Kinder nach Aaron's Namen benannt wurden.

Zu Sur. 33, 69, bemerken die beiden Ḳorâncommentatoren (II, ١١٤٩, II, ١٣٥), dass, als Moses ohne Aaron vom Berge zurückkam, die Israeliten den Ersteren beschuldigten, Aaron getödtet zu haben, worauf die Engel Aaron's Körper herbeitrugen, sodass die Israeliten sehen konnten, dass er nicht getödtet worden sei. Nach Andren belebte Gott den Aaron, sodass er selbst ihnen sagen konnte, dass Moses keineswegs an seinem Tode Schuld sei.

Bei Ṭabarî (p. ٥٠٢) und Ibn el-Aṯîr (p. ١٣٨) wird erzählt: Gott gab dem Moses kund: »Ich will Aaron zu mir nehmen (انّى متوفّ هارون); gehe also mit ihm zu dem und dem Berge". Als nun Beide dort angelangt waren, sahen sie ein Gebüsch; in diesem war ein sehr schönes Haus, von einem balsamischen Dufte durchweht, und darin stand ein Ruhebett mit einer darüber ausgebreiteten Decke. Als Aaron dieses sah, sagte er: »O Moses; ich möchte in diesem Bette schlafen". »So thue es", sagte Moses. »Aber ich fürchte", sagte Aaron, »dass der Herr dieses Hauses zurückkehrt und über mich zürnt". Da sagte Moses: »Fürchte Nichts, ich werde dich entschuldigen". Aaron sagte: »So schlafe bei mir". Als Moses sich zu ihm gelegt hatte, näherte sich der Tod dem Aaron, und als dieser sein Herannahen, merkte sagte er: »O Moses, du hast mich getäuscht". Darauf verschied er; das Bett aber wurde mit ihm in den Himmel emporgehoben.

Als nun Moses ohne Aaron zurückkehrte — heisst es ferner —, sagten die Israeliten, er habe seinen Bruder getödtet, aus Neid darüber, dass sie ihn mehr liebten als Moses, der streng und rauh, während Aaron mild und freundlich gegen sie war. Als Moses dieses erfuhr, sagte er: »Wehe euch, wie könnt ihr euch einbilden,

dass ich meinen Bruder getödtet?" Er betete hierauf zu Gott, und da erschienen die Engel mit dem Ruhebette, zwischen Himmel und Erde schwebend, vor ihren Blicken, und Aaron sagte ihnen, dass Moses ihn nicht getödtet habe und dass er auf natürlichem Wege gestorben sei.

Diese Erzählung des Ibn el-Aṯîr findet sich mit denselben Worten, nur abgekürzt, auch an der oben erwähnten Stelle des Abû'l-Fidâ, p. 32. Etwas verschieden, aber der Hauptsache nach mit dem hier Angeführten übereinstimmend, wird dasselbe in der 21. Abhandlung der lauteren Brüder (ed. Dieterici, p. ٩٠١) erzählt. Auch bei Śahrastâni (ed. Cureton, p. ١٦٤ fg.) heisst es, dass die Israeliten sagten, Moses habe Aaron beneidet, weil er bei ihnen beliebter gewesen sei als Moses.

Mit Bezug auf Sur. 7, 174. 175 — woselbst von Einem die Rede ist, dem Gott sich offenbarte, der sich aber von Satan verleiten liess und Gottes Wort nicht beachtete — bemerkt Geiger (p. 180), dass einige von Elpherar angeführte Erklärer wie Ǵelâl ed-Dîn und Zamaḫśarî, die Maracci anführt, diese Stelle auf Bileam beziehen. Bei Zamaḫśarî z. St. (p. ٤٩٠) — und kürzer bei Beiḍâwî (p. ٣٥١) — heisst es in der That, das im Text Gesagte habe Bezug auf einen der Schriftgelehrten (علماء) der Israeliten, nach Andren der Kanaaniter, Namens Bileam, Sohn des Bâur (بلعم بن باعوراء), dem Gott Einiges von der heiligen Schrift mittheilte, was er aber verwarf und verläugnete. Man sagt auch — heisst es weiter —, dass sein Volk von ihm verlangte, er solle Moses und dessen Volk verfluchen; er aber weigerte sich, *die* zu verfluchen, die unter dem Schutze der Engel standen; jene liessen jedoch nicht nach, bis er ihnen willfahrte.

Bei Masʿûdî (I, 99) wird, mit Bezugnahme auf Sur. 7, 174, ebenfalls Bileam erwähnt und zugleich seine Genealogie bis auf Moab und Loth hinauf angegeben. Ferner wird erzählt, dass sein Volk ihn aufforderte, Josua zu verfluchen, und da ihm das nicht gelang, gab er dem Könige der Amalekiter den Rath, die schönsten Jungfrauen in das Lager der Israeliten zu schicken, um diese zur Sünde zu verlocken, was auch geschah, worauf Gott die Pest sandte, in Folge deren 90,000 Israeliten (nach Andren mehr) das Leben verloren.

Dass Bileam es war, welcher zu der Num., 25, 1 fg. erzählten Verführungsgeschichte den Rath gegeben, wird ibid., 31, 16, deutlich gesagt. In den jüdischen Schriften (Sanhedrin, 106a; Talmud jerus., ibid., X, 2; Bamidbar R. und Targum jerus. z. St.; M. Tanchuma, ed. Buber, IV, 74a) wird auch das אִיעָצְךָ, 24, 14, auf diesen Rath bezogen und die von den Moabiterinnen angewandte Verführungskunst — wie auch bei Josephus (Antt. IV, 6, 4) — ausführlich dargestellt.

Bei Ṭabarî (p. ٥٠٨ fg.) und — etwas verschieden — bei Ibn el-Aṯîr (p. ١٣١ fg.) heisst es, dass nach Einigen Moses in der Wüste sein Leben beschloss und dass Josua, Sohn des Nûn, Jericho (اريحا), die Hauptstadt des Landes der Riesen (الجبّارين), einnahm, während Andre behaupten, dass Moses, und unter ihm Josua, nach dem Lande der Riesen zog. Diese erzählen nun auch: Als Moses, Sohn ʿImrân's, Josua, Sohn Nûn's, und Kâleb, Sohn des Juphannah — ein Schwager Moses', da er dessen Schwester Miriam zur Frau hatte — das Volk nach dem Lande Kenaan führten, um die Riesen zu bekriegen, gingen diese zu Bileam, Sohn des Bâur, einem Nachkommen Loth's, der den erhabenen und verborgenen Namen Gottes kannte (وكان يعرف اسم الله الاعظم المكتوم) und sagten zu ihm: »Moses ist mit seinem Volke gekommen, um uns zu bekriegen und aus unsrem Lande zu vertreiben; so verfluche sie denn (فادع الله عليهم, rufe Gott gegen sie an)". Darauf antwortete Bileam: »Wie kann ich den Propheten Gottes und die Gläubigen verfluchen, mit denen die Engel sind?" Sie gingen hierauf zu seiner Frau und gaben ihr ein Geschenk mit der Bitte, ihren Mann zu überreden. Als nun aber Bileam trotz des Zuredens seiner Frau bei seiner Weigerung verharrte, sagte sie zu ihm, er möge doch Gott befragen. Als er dieses gethan, ward ihm im Traume die Antwort, die ihm verbot, die Israeliten zu verfluchen. Auf die Bitte seiner Frau fragte er Gott abermals, erhielt aber keine Antwort, was seine Frau dahin erklärte, dass Gott nichts dagegen einzuwenden habe (qui tacet consentire videtur, in jüdischen Schriften: שתיקה כהודאה דמיא). Da sie nun mit Bitten und Zureden nicht nachliess, bestieg er seine Eselin (bei Ibn el-Aṯîr ist es ein Esel) und ritt einem Berge zu, von dem aus man das Lager der Israeliten sehen konnte. Als er eine kurze

Strecke geritten war, legte sich die Eselin nieder und erhob sich erst, nachdem Bileam sie geschlagen hatte, was sich noch zwei Mal wiederholte. Da verlieh Gott der Eselin die Sprache und sie sagte: »Wehe dir, Bileam, siehst du denn nicht die Engel, die mich nicht weiter gehen lassen und die wollen, dass ich umkehre?" [1]) Bileam kehrte aber *nicht* um, und da auch die Engel ihn weiter ziehen liessen, so gelangte er in die Nähe des Lagers der Israeliten. Jedesmal aber, wenn er diese verfluchen wollte, verwandelte sich sein Fluch in Segen, und wenn er sein eignes Volk segnen wollte, verwandelte sich der Segen in Fluch.... Da sagte er: »Die zukünftige Welt habe ich verloren" (weil ich gegen Gottes Willen gehandelt — zugleich mit Bezug auf Sur. 7, 174); »es bleibt mir nur noch die List und die Täuschung übrig". Er sagte darauf zu seinem Volke, sie sollten ihre schönsten Frauen schmücken und ins Lager der Israeliten schicken, denen sie sich preisgeben sollten, da sie auf diese Weise die Israeliten besiegen würden. Sie thaten also, und als die Frauen in das Lager der Israeliten gekommen waren, da ergriff Zamrî, Sohn des Schalûm (زمرى بن شلوم), und Oberhaupt des Stammes Schimûn, eine derselben, führte sie vor Moses hin und sprach: »Ich denke, du wirst sagen, diese sei verboten (حرام), aber — bei Gott! — wir werden dir nicht gehorchen". Darauf führte er sie in sein Zelt (bei Ṭabarî قبّته — Num., 25, 8, הַקֻּבָּה —, bei Ibn el-Aṯîr خيمته) und wohnte ihr bei. Da schickte Gott eine Pest unter die Israeliten. Phinchas aber, Sohn des Elazar (فنحاص بن العزار), Sohn Aaron's, war damals abwesend; als er in das Lager kam und sah, wie die Pest wüthete, und zugleich erfuhr, was geschehen war, ging er dorthin, wo Zamrî und die Moabiterin waren, und tödtete Beide, indem er sie mit seiner Lanze durchbohrte, worauf die Pest aufhörte, die 20,000 (nach Andren 70,000) Personen getödtet hatte. Auf diesen Bileam — heisst es weiter — bezieht es sich, wenn Gott sagt: »Erzähle ihnen von dem,

---

1) Wenn es bei Ṭabarî (p. ٥١٢) von Bileam heisst وكان ينكح اتانا له, so entspricht das dem, was der Talmud (Sanhedrin, 105a, an zwei Stellen) sagt; p. ٥١٣ heisst es: فقالت (اتانه) انت تنكحنى بالليل وتركبنى بالنهار وبلى منك.

dem wir unsre Zeichen gaben, von denen er sich aber lossagte, und sich von Satan verführen liess" (Sur. 7, 174).

Bei Ṭabarî — der auch den Namen der Moabiterin als كسبى ابنة صور angibt — sagt Zamrî zu Moses: »Ich vermuthe, du wirst sagen, diese sei mir verboten". »Allerdings" — antwortete Moses — »ist sie dir verboten, komme ihr nicht nahe!" Darauf erwiederte Zamrî: »Bei Gott! Hierin werden wir dir nicht gehorchen".

Dieses freche Gebaren Zamrî's — oder vielmehr Simri's — wird ähnlich in den jüdischen Schriften erzählt. Im M. Tanchuma (ed. Buber., IV, f. 74b), in Schemoth R. (S. 33 zu Ex., 25, 1 fg.) und an andren von Buber und in der Wilnaer Ausgabe des Midrasch (f. 61b) angeführten Stellen heisst es mit Bezug auf Num., 25, 6: Simri trat mit der Moabiterin vor Moses hin und sprach: »Sage, Sohn Amram's (בן עמרם, dieser Ausdruck wird gewöhnlich in geringschätzigem Sinne gebraucht), ist diese da mir erlaubt oder verboten?" Da sagte Moses: »Sie ist dir verboten". »Aber" — sagte jener hierauf — »wer hat dir denn deine Frau erlaubt, die ja doch eine Midianiterin ist wie diese eine Moabiterin?" Darauf ging er fort. An einer der Parallelstellen (Sanhedrin, 82b) sagt Pinchas, nachdem er die Beiden getödtet: »O Herr der Welt, und wegen dieser Beiden sind 24,000 Israeliten umgekommen!"

Bei Ṭabarî heisst es ferner (p. ٥١١): Phinechas ergriff die Lanze mit seinem Vorderarme (ذراع), lehnte sie an seine Wange (لحيته), indem er den Ellenbogen an seine Seite stemmte und rief aus: »O Herr, so soll es Jedem geschehen, der sich gegen dich auflehnt!" Phinchas war nun der Erstgeborne des Eliazâr (اليعزار), und so stammt von diesem Ereignisse der Brauch der Israeliten, von jedem Opfer, das sie darbringen, den Nachkommen des Phinchas den Magen (قبّة), den Oberschenkel des Vorderfusses (ذراع) und die Kinnbacken (لحى) zu geben sowie auch das Erstgeborne von Menschen und Thieren, weil er der Erstgeborne des Eliazâr war.

Auch dieses findet sich in den jüdischen Schriften. Zu Deut., 18, 3, woselbst gesagt wird, dass die, welche ein Opfer darbringen, dem Priester den Bug, die Kinnbacken und den Magen (הזרוע והלחיים והקבה) zu geben haben, bemerken Raschi und Nachmanides, dass dieses eine Erinnerung sein solle an Pinchas, nämlich

an den Speer, den er in die Hand nahm (Num., 25, 7), an sein Gebet (Ps. 106, 30) sowie an das Num., 25, 8, erwähnte קבה, in das er den Speer hineinstiess. Es ist dieses einer Talmudstelle (Chullin, 134[b]; cf. Jalkut, Pent., § 915; Ps., § 865) entnommen. Ähnliches findet sich aber auch in den Pirke R. Eliezer, c. 47.

Der biblischen Erzählung von Bileam geht die kurze Erzählung von dem Kampfe gegen Og, König von Basan, vorher (Num., 21, 33 fg.), der damit endete, dass Og mit seinen Söhnen und seinem Volke geschlagen ward (Vs. 35). In der Paraphrase des jerus. Targum zu letzterem Verse heisst es: Als Og das Lager der Israeliten sah, dessen Ausdehnung sechs Parasangen betrug, sagte er: »Damit es mir nicht ergehe wie dem Sichon, werde ich sie Alle auf einmal tödten". Er brach darauf einen Berg los, der von gleichem Umfang wie das Lager war, und hielt ihn über seinen Kopf, um ihn auf die Israeliten zu werfen. Alsbald schickte Gott einen Wurm, der den Berg durchbohrte, sodass er auf Og's Hals hinabfiel, während gleichzeitig sich dessen Zähne ausdehnten, sodass er sich vom Berge nicht losmachen konnte. Darauf ging Moses hin, nahm eine 10 Ellen lange Keule, sprang 10 Ellen hoch und schlug mit derselben auf Og's Knöchel, bis dass er todt niederstürzte. — Dasselbe wird im Talmud (Berachoth, 54[b]) erzählt, nur dass es hier statt eines Wurmes Ameisen sind, die den Berg durchlöchern.

Bei Ṭabarî (Annal., I, ٥٠٠; Trad. Zotenberg, I, 391) und bei Ibn el-Aṯîr (I, ١٣٨) heisst es, dass Moses im Kampfe gegen ʿÛǵ b. ʿAnâḳ zehn Ellen hoch sprang und dass er — da seine eigne Länge sowie die seines Stabes ebenfalls je zehn Ellen betrug — bei diesem Sprunge den ʿÛǵ an der Ferse verwundete und so tödtete. Bei Ṭabarî wird ferner die aus ʿÛǵ's Knochen gemachte Brücke über den Nil erwähnt. In Zotenberg's Übersetzung des Ṭabarî wird (I, 51 fg.) erzählt, dass ʿOg, mit dem Beinamen bin ʿOnk, einen Berg emporhob, um denselben auf Moses und seine Armee zu werfen. Moses betete hierauf zu Gott, und Gott befahl einem Vogel, sich auf die Spitze jenes Berges zu stellen und denselben mit seinem Schnabel zu durchbohren. Der Vogel that dieses und in Folge davon fiel der Berg bis auf ʿOg's Hals hinab, den er wie ein Halsband umgab, woher auch der Name ʿOg bin ʿOnk, nämlich von

عنق, Hals. Während nun ʿOg den Berg am Halse hatte, kam der Engel Gabriel zu Moses und forderte ihn auf, denselben zu bekämpfen, da er ihn besiegen werde. Moses war 10 Ellen hoch, ebenso lang war sein Stab; er sprang nun 20 Ellen hoch und schleuderte seinen Stab an ʿOg's Ferse. Da der Stab sehr schwer und Moses, wie alle Propheten, sehr stark war, so stürzte ʿOg, ohnediess durch die Last des Berges ermattet, todt nieder.

Bei Ḳazwînî (I, ۴۴۹) wird erzählt: Zu den aussergewöhnlichen Geschöpfen gehörte auch ʿUǵ bin ʿAnâk (عوج بن عناق). Seine Länge betrug, nach ʿAbd Allâh b. ʿOmar, 23,000 Ellen und 330 Ellen nach der königlichen Elle. Die Dauer seines Lebens betrug 3600 Jahre. Seine Mutter war eine Tochter Adam's. Er erreichte auch das Zeitalter des Noah; diesen bat er um Aufnahme in die Arche, Noah aber jagte ihn fort, indem er zu ihm sagte: »Wer, o Feind Gottes, wird dich tragen?" Das Wasser der grossen Fluth reichte ihm bis an die Mitte seines Körpers. Er war ein gewaltthätiger Riese (جبّار)..... Als Moses, der Prophet Gottes, und die Kinder Israel's nach dem Lande der Kenaaniten kamen, um die Riesen (جبّابرة) und ihren König Bâlak b. Sâfun zu bekriegen, schickte Bâlak den ʿUǵ gegen sie; dieser kundschaftete die Grösse des Lagers der Kinder Israel's aus und fand, dass dasselbe eine Parasange lang und ebenso breit war. Darauf ging er hin und brach von einem der Berge Syrien's einen Felsblock los, von gleichem Umfange wie das Lager, nahm ihn auf seinen Kopf und stellte sich dem Lager gegenüber auf, in der Absicht den Felsen auf dasselbe zu schleudern und so die Israeliten insgesammt zu tödten. Da sandte Gott den Wiedehopf (هُدهُد) mit noch andren Vögeln, und sie durchbohrten diesen Felsen. — Alkisai — dem Gott gnädig sein möge — erzählt, Gott habe, um den Kindern Israel's seine Macht kundzuthun, den Hudhud gesandt, der einen himmlischen Stein in seinem Schnabel trug. Diesen schleuderte er auf den Felsen, der in Folge dieses Wurfes zerbarst, so zwar, dass er bis zum Halse ʿUǵ's hinabfiel und denselben gleich einem Halsband umgab. Gott that dieses dem Moses kund, worauf derselbe mit seinem Stabe an den Ort ging, wo ʿUǵ sich befand. Die Länge dieses Stabes betrug 10 Ellen, die des Moses ebenfalls 10 Ellen; Gott gab ihm

die Kraft, 10 Ellen hoch zu springen; auf diese Weise konnte er ʿUǵ an der Ferse tödtlich verwunden, sodass er todt niederstürzte. Sein Schenkelknochen diente längere Zeit hindurch als Brücke über den Nil. Gott der Hochgepriesene weiss das Wahre.

In dem מחברת הערוך genannten Wörterbuche von Parchon heisst es s. v. דכף (15ª, ed. S. G. Stern): Das hebräische דוכיפת wird von den Geonim mit תרנגלא ברא erklärt; es ist das ein Vogel, der auf dem Haupte einen Federbusch (בלורית) hat. Das Targum übersetzt das biblische דוכיפת (Lev., 11, 19; Deut., 14, 18) mit נגר טורא (Bergspalter), weil nämlich dieser Vogel den Berg (Felsen) durchbohrte, den Og auf das Lager der Israeliten werfen wollte, um sie zu tödten, als unser Lehrer Moses kam und *ihn* tödtete.

Die chaldäische Übersetzung des Wortes דוכיפת mit נגר טורא wird im Talmud (Gittin, 68ᵇ; ZDMG., XXXI, 212 fg.) in andrer Weise erklärt. Dass hier nun der Wiedehopf (statt des Wurmes oder der Ameisen) den Berg durchbohrt, beruht ohne Zweifel auf der arabischen Sage, wie sie bei Ḳazwînî erzählt wird; so wird in demselben Artikel דכף bei Parchon ferner gesagt, dass einzelne Glieder des Wiedehopfes als sympathetische Heilmittel dienen, was sich ähnlich auch bei Ḳazwînî (I, ۴۲۹) findet.

Bei Lane (I, 4, 1596ª) wird nach dem Tâǵ el-ʿArûs s. v. شمّور bemerkt: Occurring in a Tradition respecting 'Ooi Ibn-'Unuḳ (or Ibn-'Ook) as meaning something with which a mass of rock was hollowed out according to the size of his head. شمّور — Diamant — entspricht dem hebräischen שָׁמִיר, welcher letztere an den oben erwähnten Stellen (auch weiter unten bei Salomon) ebenfalls in Verbindung mit dem Wiedehopf vorkommt.

Auf die Erzählung vom Tode Aaron's folgt bei Ṭabarî (p. ٥٠٣) und Ibn el-Aṯîr (p. ١٣٩) die vom Tode Moses', worüber aber verschiedene Versionen angeführt werden. Zunächst wird erzählt, dass Moses einen Widerwillen gegen den Tod hatte, dass Gott aber wollte, dass ihm der Tod willkommen sei. Gott offenbarte hierauf dem Josua b. Nûn das eine und das andre Gesetz, nicht aber dem Moses. Als dieser nun diese Bevorzugung des Josua bemerkte, war ihm das Leben verhasst und er wünschte sich den Tod. Bei Abû'l-Fidâ (Hist.

anteisl., p. 34) heisst es, dass Gott dem Josua die Prophetengabe verlieh und ihm auch seinen Willen kundgab, während Moses auf seine Anfragen keine Antwort erhielt. Darüber grämte sich Moses und so erbat er sich von Gott den Tod, der ihm auch gewährt ward.

Im Midrasch Tanchuma zu Deut., 3, 23, wird erzählt, dass Gott die Gesetze nicht mehr dem Moses, sondern dem Josua offenbarte, der sie dann den Israeliten mittheilte. Als Moses dieses sah, sagte er: »O Herr der Welt! Bis jetzt habe ich gewünscht zu leben; jetzt aber übergebe ich dir meine Seele". Als darauf ihm gesagt ward, dass seine Zeit gekommen sei, die Welt zu verlassen, sprach er den Wunsch aus, die Israeliten, die von ihm nur harten Tadel und bittre Vorwürfe zu hören gewohnt waren, vor seinem Ende zu segnen. Nachdem er sie gesegnet hatte, sprach er: »Ich habe euch in Betreff der Thora und der Gesetze vielfach gequält; verzeihet mir nun!" Da sagten die Israeliten: »O unser Herr und Lehrer, Alles ist dir verziehen, aber verzeihe du uns die viele Mühe und den Verdruss, den wir dir verursacht haben!" Darauf sagte Moses: »Ich verzeihe euch!" Alsbald verschied er, indem Gott seine Seele wegküsste. Letzteres wird auch an andren Stellen erwähnt: Jerus. Targum und Raschi zu Deut., 34, 5; B. Bathra, 17[a]; Midrasch Schir haschirim, 1, 2; Aboth d. R. Nathan, c. 12 (ed. Schechter, p. 50) und an andren Stellen.

Bei Ṭabarî und Ibn el-Aṯîr wird noch eine andre Erzählung angeführt, wonach Moses einst unterwegs mehrere Engel antraf, die damit beschäftigt waren, ein Grab zu graben, das ihm sehr gefiel. Er sagte nun: »O ihr Engel Gottes, für wen ist dieses Grab bestimmt?" Sie antworteten: »O Auserwählter Gottes" (صفى الله, so bei Ṭabarî; das gewöhnliche Epitheton Moses' ist — wie oben bemerkt wurde — كليم الله, der, mit dem Gott gesprochen), »wir graben dieses Grab für einen Diener Gottes, den Gott sehr ehren will". »Dieser Diener Gottes", sagte Moses, »findet hier aber auch in der That eine ausgezeichnete Ruhestätte, wie ich noch nie eine sah". »Willst du, dass sie dir gehöre?" sagten die Engel. »Ja, das wäre mir sehr lieb", antwortete Moses. Darauf sagten die Engel: »So steige hinein, lege dich nieder, hole tief Athem und befiehl

Gott deine Seele". Moses that also. Gott nahm hierauf seine Seele, und die Engel schlossen das Grab.

Nach einer andren, von beiden Autoren angeführten, Erzählung, die aber auf Moḥammed zurückgeführt wird, sandte Gott den Todesengel zu Moses, um dessen Seele zu nehmen; Moses aber gab ihm einen Backenstreich und schlug ihm ein Auge aus. Der Todesengel kehrte hierauf zu Gott zurück und sagte: »Du hast mich zu deinem Diener geschickt; dieser aber hat durchaus keine Lust zum Sterben". Darauf schickte Gott den Todesengel abermals zu Moses, und diesmal hatte er einen besseren Erfolg, da Moses (wie näher dargestellt wird) einsah, dass er ja doch einmal sterben müsse. Dieselbe Erzählung findet sich auch bei Boḫârî (ed. Krehl, II, p. ۳٥٨, N°. 31).

Im Midrasch (Debarim R., S. 11 gegen das Ende) ist eine lange Erzählung vom Ableben Moses', in der es u. A. heisst, dass Gott den Engel Sammael an Moses sandte, um ihm seine Seele abzufordern. Als er zu Moses kam, ergriff dieser seinen Stab, in dem der Name Gottes eingegraben war und schlug Sammael mit demselben und dann blendete er ihn mit dem Strahlenglanze seines Angesichtes (Exod., 34, 29. 30). Darauf stieg Gott hernieder und kam zu Moses in Begleitung dreier Engel: Sagsagel, Gabriel, Michael. Die Engel bereiteten ihm ein Bett, in das er sich legte. Gott sagte darauf zu ihm: »Blicke aufwärts — lege deine Hände auf die Brust — lege deine Füsse übereinander!" Als Moses dieses gethan hatte, nahm Gott ihm seine Seele mit einem Kusse. Im jerus. Targum zu Deut., 34, 6, kommt Gott zu Moses in Begleitung mehrerer Engel, darunter auch Gabriel und Michael. Diese beiden bereiten ein goldnes, mit Perlen und Edelsteinen geziertes Bett; der Engel Metatron und noch drei andre Engel legen ihn auf dasselbe, worauf Gott selbst ihn bestattet.

Das Jud., 10, 12, vom Stillstand der Sonne Erwähnte wird bei Ṭabarî (p. ٥١٣ fg.) und Ibn el-Aṯîr (p. ١٤٢) folgendermassen erzählt: Manche sagen, dass Josua erst nach dem Ableben des Moses gegen die Riesen Krieg führte. Als er in einer Schlacht bereits einen Vortheil über sie errungen hatte, und zwar an einem Freitag, war es Abend geworden und somit der Anbruch des Sabbath nahe. Da

betete Josua zu Gott, worauf Gott die Sonne still stehen liess, sodass es eine Stunde länger Tag blieb, während welcher Zeit Josua die Riesen völlig besiegte, worauf er in ihr Land einzog.

Bei Ja'ḳûbî (p. ٣v) wird erzählt, dass eine zauberkundige Frau der Balkâ (so werden hier die Riesen genannt, und zwar von einem Manne Namens Bâlak) auf die Sonne und die übrigen Himmelskörper einwirken konnte, sodass Josua verhindert wurde, ihr Volk zu besiegen. Als Josua dieses erfuhr, betete er zu Gott, die Sonne in ihrem Laufe zurückzuhalten, in Folge dessen er die Berechnung jener Frau vereitelte und den Sieg davon trug.

In den Pirke R. Eliezer (c. 52) wird erzählt: »Josua und sein Volk kämpften einst am Rüsttage des Sabbath gegen die Heiden; er fürchtete nun, dass der hereinbrechende Sabbath sie an der Fortsetzung des Kampfes hindern würde, sah auch, dass die heidnischen Zauberer zum Schaden der Israeliten einen Einfluss auf die Planeten ausübten und diese zwangen, ihnen dienstbar zu sein. Er streckte nun seine Hand gegen Sonne, Mond und Sterne aus, indem er zugleich den heiligen Namen Gottes aussprach, worauf sie 36 Stunden lang in ihrem Laufe einhielten und stillstanden, während welcher Zeit er die Heiden besiegte" [1]).

SAUL.

Die jüdisch-arabischen Parallelen mit Bezug auf einzelne Ereignisse in Saul's Leben werden weiter unten — bei David — Erwähnung finden; das tragische Ende Saul's aber, welches durch das darauf bezügliche Trauerlied (2 Sam., 1, 19 fg.) einen um so rührenderen Eindruck macht, soll zunächst hier besprochen werden.

Bei Ṭabarî (I, ٥٥٩ fg.) und — kürzer — bei Ibn el-Aṯîr (I,

1) Bei J. S. Buckingham, Travels in Palestine (p. 303), den A. P. Stanley in dem oben erwähnten Buche (p. 207) anführt, heisst es, dass diese Sage, erweitert und ausgeschmückt, noch jetzt in dortiger Gegend beim Volke fortlebe. Zugleich wird nach D'Herbelot (II, 330) mitgetheilt, die Verlängerung jenes Freitags gelte als einer der Gründe für die Feier des Freitags überhaupt.

١٥٤ fg.) wird erzählt, dass Ṭâlût (Saul — bei Ṭabarî, p. ٥٥٨ heisst es übrigens, auf Syrisch laute sein Name شاول بن قيش) alle israelitischen Schriftgelehrten (العلماء) habe umbringen lassen, sodass nicht einer übrig blieb (wahrscheinlich mit Bezug auf die Tödtung der Priester von Nob, 1 Sam., 22, 16 fg.), mit Ausnahme einer Frau, die den erhabenen Namen Gottes kannte (كانت تعلم اسم الله الاعظم). Er gab nun einem Manne (bei Ṭabarî: einem Riesen, الجبار) den Auftrag, auch diese zu tödten; der Mann hatte aber Mitleid mit ihr und liess sie am Leben, worauf sie sich verborgen hielt. Dann aber empfand Ṭâlût Reue über das Gethane; er wehklagte und weinte fortwährend und ging jede Nacht auf die Gräber der Todten und rief: »Ich beschwöre euch bei Gott: wenn ihr für mich einen Weg zur Busse wisst, so sagt es mir!" Als er das mehreremal gethan hatte, rief ihm eine Stimme aus einem Grabe zu: »O Ṭâlût, bist du nicht damit zufrieden, dass du uns, als wir noch lebten, getödtet hast, musst du uns auch im Grabe noch quälen?" Darauf weinte und trauerte er nur noch mehr. Der Riese — heisst es bei Ṭabarî — hatte Mitleid mit ihm und fragte ihn nach der Ursache seiner grossen Trauer. Da sagte Ṭâlût zu ihm: »Weisst du mir vielleicht einen Schriftgelehrten im Lande, den ich fragen könnte, auf welche Weise ich Busse thun kann, um Gottes Vergebung zu erlangen?" Darauf sagte jener: »Weisst du, mit wem du zu vergleichen bist? Du gleichst jenem Könige, der auf der Reise Abends in einer Stadt ankam. Da fing ein Hahn an zu krähen; der König betrachtete dieses als ein böses Vorzeichen (فتطيّر منه) und befahl, alle Hähne in der ganzen Stadt zu tödten, was auch geschah. Als er nun sich schlafen legen wollte, sagte er zu seinen Dienern: »»Sobald der Hahn kräht, wecket mich, damit wir weiterreisen"". Darauf sagten jene: »»Du hast ja aber befohlen, alle Hähne umzubringen, also kann auch keiner mehr krähen"". So verlangst auch du jetzt nach einem Schriftgelehrten, während du doch alle hast tödten lassen". Als Ṭâlût hierauf noch mehr wehklagte, sagte ihm der Riese, dass er jene Frau, die er umzubringen den Befehl erhalten hatte, verschont habe und dass sie also noch lebe. Saul sagte darauf zu ihm, er möge doch zu ihr gehen und sie fragen, ob sie für ihn eine Busse wisse. Auf seine Anfrage antwortete sie

aber, sie könne Nichts der Art angeben; sie sollten zum Grabe eines Propheten gehen und dort fragen. Sie gingen nun zum Grabe des Josua b. Nûn. Als sie ihn angerufen hatten, entstieg er dem Grabe und fragte: »Was gibt's? Ist die Stunde der Auferstehung gekommen?" Sie sagten, dass sie erschienen seien, ihn zu fragen, ob er für Ṭâlût keine Busse wisse. Josua antwortete: »Ich weiss nur Eines: wenn Ṭâlût der Herrschaft entsagt und mit seinen Söhnen in den Kampf für den wahren Glauben (في سبيل الله) auszieht und sie so lange kämpfen, bis die Söhne gefallen sind und er alsdann weiter kämpft, bis auch er den Tod findet — vielleicht dass er alsdann Vergebung erlangt".

Ṭâlût kehrte darauf noch trauriger in sein Haus zurück. Seine Söhne befragten ihn deshalb; er sagte ihnen, welche Antworten er auf seine Anfragen erhalten habe, und fragte sie, ob sie mit ihm in den Kampf ziehen wollten. Sie antworteten, dass sie dazu gerne bereit seien. Er liess sie darauf sich rüsten und zog mit ihnen ins Feld. In der Schlacht kämpften sie alle, bis sie den Tod fanden; darauf kämpfte Ṭâlût allein weiter, bis auch er fiel.

Nach einer andren, von beiden Autoren angeführten, Meinung war der befragte Prophet nicht Josua, sondern Elisa (bei Ṭabarî اليسع بن اخطوب); nach einer weiteren, von Ibn el-Aṯîr angeführten, Meinung war es der Prophet Samuel (اشمويل), was also der biblischen Erzählung entspricht, wenn es auch hier in andrer Form erzählt wird. Ṭabarî sagt ferner, dass die Besitzer der Thora behaupten, Ṭâlût habe 40 Jahre lang regiert [1]).

In den jüdischen Schriften gibt sich eine grosse Sympathie für Saul kund. Mit Bezug auf die Stelle 1 Sam., 13, 1: »Saul war ein Jahr alt, als er die Regierung antrat" (בן שנה שאול במלכו — im Texte ist, wie Munk, Palestine, 252b, N., bemerkt, die Zahl der Jahre ausgefallen —) heisst es im Talmud (Joma, 22b): »Das soll besagen, dass er so sündenfrei war, wie ein einjähriges Kind"; an andren Stellen (Bamidbar R., S. 4; jerus. Talmud, Sukka, V, 4) wird seine Keuschheit (צניעות) gerühmt. Er wird sogar (Jalkut,

---

1) Munk (Palestine, p. 266, Note) bemerkt, dass nach Josephus (Antt., VI, 14, 9) Saul 40 Jahre lang regiert habe, und erklärt dieses — unter Hinweisung auf Act. Ap., 13, 21, und Andres — für nicht unwahrscheinlich.

Sam., § 138) in einzelnen Dingen höher gestellt als David; dazu gehört auch, dass er mit seinen Söhnen in den Kampf zog, obschon er wusste, dass sie alle dort den Tod finden würden, wogegen David sich leicht bereden liess, nicht mit ins Feld zu ziehen (2 Sam., 21, 17).

Mit Bezug auf 1 Sam., 28, 19, heisst es (Pirke R. Eliezer, c. 33; Jalkut, Sam., § 141): »Samuel sagte zu Saul: Wenn du meinen Rath befolgst, auf dem Schlachtfelde den Tod zu suchen, so wird dein Tod deine Sühne sein (תהא מיתתך כפרה עליך) und du wirst deinen Platz neben mir (im Paradiese) finden".

An andren Stellen (Wajikra R., S. 26, zu Lev., 21, 1; Midrasch Tanchuma, ed. Buber, III, 42[a]; Midrasch Samuel, S. 24) wird erzählt: »Samuel sagte zu Saul: »»Wenn du das göttliche Strafgericht auf dich nimmst, so wirst du morgen mit deinen Söhnen bei mir sein"". Zur selben Stunde berief Gott die obersten Engel und sagte zu ihnen: »»Sehet her! Wenn Jemand zu einem Gastmahle geht, pflegt er seine Kinder nicht mitzunehmen, aus Furcht vor dem bösen Blicke (מפני מראית העין); dieser Saul aber zieht in die Schlacht und nimmt seine Söhne mit sich; er weiss, dass er den Tod finden wird, freut sich aber darüber, dass das göttliche Strafgericht an ihm vollzogen wird"".

An denselben Midraschstellen wird — mit Bezug auf Lev., 20, 27; 21, 1 — auch das hübsche Gleichniss von dem Hahne angewandt. Zu der Stelle 1 Sam., 28, 7: »Und Saul sagte zu seinen Dienern: Suchet mir eine Todtenbeschwörerin" wird bemerkt: »Womit ist Saul zu vergleichen? Er gleicht einem Könige, der in eine Stadt gekommen war und den Befehl gab, in derselben Nacht alle Hähne umzubringen. Als er weiter reisen wollte, fragte er, ob kein Hahn da sei, um durch sein Krähen den Tagesanbruch anzuzeigen. Da sagten seine Diener zu ihm: »»Hast du denn nicht befohlen, alle Hähne zu tödten?"" So auch hatte Saul alle Zauberer und Todtenbeschwörer wegschaffen lassen (1 Sam., 28, 3) und dennoch verlangte er jetzt, man solle ihm eine Todtenbeschwörerin herbeiholen".

In dieser Form passt übrigens das Gleichniss besser als bei Ṭabarî, der von Todtenbeschwörern Nichts erwähnt; dagegen wird

bei Letzterem das Tödten der Hähne motivirt, was im Midrasch nicht der Fall ist. Und doch lag diese Motivirung sehr nahe, da an einer Talmudstelle (Sabbath, 67[b], cf. Maimonides, Mischne Thora, H. Aboda zara, XI, 4) unter den heidnischen Gebräuchen, deren Nachahmung verboten ist, auch erwähnt wird, dass man einen Hahn schlachtet, der am Abend gekräht hat (שקרא ערבית; dass dieser Ausdruck das abendliche Krähen bezeichnet, ersieht man aus der Stelle bei Ṭabarî), weil das als ein schlimmes Omen betrachtet wird, ähnlich wie das Krähen einer Henne (cf. ZDMG., XXXI, 339, Note 74; Zeitschr. d. D. Palästinavereins, VIII, 80, N. 2).

DAVID und SALOMON.

Zu den Sagenkreisen, in denen die jüdische und die arabische Sage sich theils berühren, theils divergiren, gehören insbesondere diejenigen, die sich auf David und Salomon beziehen. Bei den Arabern überstrahlt Salomon weitaus seinen Vater, und obschon im Ḳorân (Sur. 38, 25) Gott zu David sagt: »Ich habe dich zu meinem Stellvertreter — Chalîf — auf Erden ernannt" (انّا جعلناك خليفة فى الارض), so ist doch nicht *er*, sondern Salomon das Urbild eines Chalîfen. Da wo Beide neben einander erwähnt werden, ist es Salomon, der seinen Vater an Weisheit übertrifft. Das ist z. B. der Fall bei dem Processe wegen der Schafe, die im Felde eines Anderen als ihres Besitzers geweidet hatten (Sur. 21, 78. 79). David sagte, wie Baiḍâwî (I, ٦٢١) und Zamaḫšarî (II, ٨٨٩) z. St. bemerken, dass die Schafe dem Eigenthümer des beschädigten Feldes gehören sollten. Salomon aber, der damals erst 11 Jahre alt war, sprach sich dahin aus, dass demselben nur die Nutzniessung der Schafe gehören solle, ihre Milch, Wolle und ihre Jungen, bis das Feld wiederum im Statu quo ante sein werde, und mit Bezug darauf heisst es, dass dem Salomon die bessere Einsicht verliehen worden sei.

Aber auch bei dem berühmten Urtheilsspruche Salomon's tritt seine Weisheit um so mehr in den Vordergrund, als — wie in dem eben erwähnten Falle — David zuerst ein ganz andres Urtheil gefällt hatte. Bei Boḫârî (ed. Krehl, II, ٣٩٤) und gleichlautend in

den »Dicta Muhammedis" in Arnold's arabischer Chrestomathie (p. 23, N° ١١.) wird nämlich im Namen Moḥammad's erzählt, dass einst zwei Frauen beisammen wohnten, von denen jede ein Kind hatte. Da kam der Wolf und raubte eines der beiden Kinder. Da nun Jede behauptete, es sei das nicht ihr Kind, sondern das der Andren gewesen, so gingen sie zu David, damit er darüber entscheiden solle. David sprach der älteren Frau das lebende Kind zu. Darauf traten Beide vor Salomon, um *sein* Urtheil zu vernehmen. Salomon sprach: »Bringet mir ein Messer (ائتونى بالسكين, nach einer andren Version: بالمدية), damit ich das Kind unter sie theile". Da rief die Jüngere: »Thu' das nicht, um Gotteswillen! (لا تفعل يرحمك الله) Es ist *ihr* Kind!" Darauf sprach Salomon der Jüngeren das Kind zu.

Salomon's Urtheil übertrifft aber noch in einer andren Erzählung das Urtheil seines Vaters an Weisheit. Die bekannte Erzählung von dem Rechtsstreite zweier Männer, von denen der eine dem andren einen Acker verkauft hatte, in welchem der Käufer einen Schatz fand, von dem er behauptete, dass der Verkäufer, nicht der Käufer auf denselben ein Anrecht habe, während der Verkäufer behauptete, der Käufer habe mit dem Acker auch zugleich das Eigenthumsrecht auf den Schatz erworben — dieser in Gegenwart Alexander's d. Gr. verhandelte Process, der vom Richter dahin ausgeglichen ward, dass der Sohn des Einen die Tochter des Andren heirathet und der Schatz das Heirathsgut bildet, wird im Midrasch Tanchuma (ed. Buber, I, 152; III, 88), und zwar in zwei Versionen, die eine aramäisch, die andre hebräisch, in Bereschith Rabba, Sect. 33, zu Gen., 8, 1, sowie an andren von Buber und in der Wilnaer Ausgabe des Midrasch mitgetheilten Stellen ausführlich erzählt. Diese Erzählung findet sich — nur kürzer und ohne Erwähnung irgend eines Namens — auch bei Boḥârî (II, ٣٧٧). In Weil's biblischen Legenden (p. 215) wird nun dasselbe erzählt, nur ist hier wiederum zuerst David, dann Salomon der Richter: David sagt, der Schatz solle unter die beiden streitenden Parteien getheilt werden, worauf Salomon, der erst 13 Jahre alt war, durch den Vorschlag der Verschwägerung den Streit schlichtet. — David wird zunächst als sehr gottesfürchtig geschildert. So werden (Sur. 21, 105) neben der Thora (الذكر) die Psalmen (الزبور) erwähnt,

und aus denselben wird die Stelle (Ps., 27, 29) angeführt, dass die frommen Diener Gottes das Land erben werden (ان الارض يرثها عبادى الصالحون). So heisst es ferner (Sur. 21, 79; 34, 10; 38, 17. 18), dass Gott die Vögel und die Berge aufgefordert (oder gezwungen — وسخّرنا) habe, mit David Gott zu lobpreisen. Bei Boḫârî (I, ٢٨٦, II, ٣٦٢) wird im Namen des Propheten berichtet, David's Fasten und Gebet sei Gott das liebste von allen gewesen; und dass er immer einen Tag um den andren gefastet, um Mitternacht aufgestanden sei, und nur zwei Drittel der Nacht geschlafen habe.

Bei den Ḳorâncommentatoren sowie bei den andren Autoren wird nun besonders ausführlich David als ein gottesfürchtiger und gottgeliebter Mann geschildert, dem zu Liebe auch mehrere Wunder geschahen, und zwar schon in seiner Jugend, als er noch die Heerden weidete. Manches hiervon ist jüdischen Ursprungs. So wird bei Ṭabarî (I, ٥٥٤) erzählt, wie David einst zu seinem Vater gesagt habe: »O mein Vater, ich ziele nie mit meiner Schleuder nach irgend Etwas, ohne es zu treffen", worauf sein Vater antwortete: »Sehr erfreulich ist das zu hören, mein Sohn (ابشر يا بنى), denn somit hat Gott dir verliehen, durch deine Schleuder deinen Lebensunterhalt zu erwerben". Ein andres Mal sagte David: »O mein Vater, ich habe in den Bergen einen ruhenden Löwen angetroffen; ich setzte mich auf ihn und ergriff ihn bei den Ohren, und er liess es ruhig geschehen". »Das ist sehr erfreulich zu hören", sagte sein Vater, »das ist eine grosse Wohlthat, die Gott dir erweist". Wieder ein Mal erzählte David seinem Vater: »Wenn ich in den Bergen Gott lobpreisend umherwandle, ist nicht *ein* Berg, der nicht mit mir in den Lobgesang einstimmte", worauf sein Vater dieselbe Antwort gab. An einer andren Stelle Ṭabarî's (I, ٥٦٣) und ebenso bei Ibn el-Aṯîr (I, ١٥٧) heisst es, dass Gott David eine Stimme verliehen, die an Wohllaut ihres Gleichen nicht hatte, und dass, wenn er die Psalmen recitirte (اذا قرأ الزبور), ihm die wilden Thiere freudig zuhörten, sodass er sie beim Nacken erfassen konnte. Zugleich wird erwähnt, dass er sich sehr fleissig mit dem Studium des Gesetzes (اجتهاد) beschäftigte, dass er mitten in der Nacht aufstand und die Hälfte der Zeit mit Fasten verbrachte, sowie dass er sich von seiner Hände Arbeit ernährte. Letzteres

wird auch bei Boḫârî (II, ٣٦١) von Abû Hureira im Namen Moḥammad's berichtet.

Im Ḳorân (Sur. 2, 252) wird nur flüchtig erwähnt, dass David den Goliath (Gâlût) tödtete. Zamaḫšarî (I, ١٦٨) und Baiḍâwî (I, ١٢٩) bemerken hierzu, dass, als David auf dem Wege zum Feldlager war, drei Steine ihm zuriefen: »Nimm uns mit; mit uns wirst du Goliath tödten!" Dasselbe erzählen auch Ṭabarî (I, ٥٥٥) und Ibn el-Aṯîr (I, ١٥٣), sowie ferner, dass David bei jedem Steine, den er auf Goliath schleuderte, ausrief: »*Den* schleudre ich im Namen meines Vaters Abraham, *den* im Namen Isaak's, *den* im Namen Jakob's". Bei Masʿûdî (I, 107) wird erzählt, die drei Steine in David's Hirtentasche hätten sich in *einen* verwandelt. Es erinnert das an eine Midraschstelle (M. Tanchuma, Jalkut und jerus. Targum zu Gen., 2, 10. 11), an welcher mit Bezug auf das מֵאַבְנֵי, Gen., 2, 11, und das הָאֶבֶן, Vs. 18, gesagt wird, dass aus den vielen Steinen *ein* Stein geworden sei.

Bei Ṭabarî und Ibn el-Aṯîr heisst es ferner, dass der Prophet (Samuel) dem Saul im Auftrage Gottes ein mit Oel gefülltes Horn und einen eisernen Panzer (تنّور, wie es scheint, das persische تنوره) übergeben und gesagt habe, dass man den Besieger Goliath's daran erkennen würde, dass das auf sein Haupt gegossene Oel nicht herabfliessen, sondern gleich einer Krone auf demselben bleiben, und dass ihm ferner der Panzer passen werde. David war nun der Einzige, auf dessen Haupt das Oel in dieser Weise floss, wie er denn auch den Panzer ausfüllte; Letzteres wird übrigens auch von Masʿûdî (l. c.) erwähnt.

Auch im Jalkut (zu 1 Sam., 17, 38, § 127) heisst es nach M. Tanchuma (zu Levit., 21, 1, ed. Buber, 43[a]): Als David Saul's Gewänder anzog, passten sie ihm, trotzdem dass Saul an Grösse alle Anderen überragte (1 Sam., 10, 23). Als Saul dieses sah, war es ihm ein Zeichen, dass David dereinst König sein werde, und er beneidete ihn deshalb (הכנים בו עין ערה, das hier wohl in diesem Sinne zu nehmen ist). Das war auch der Grund, weshalb David, der dieses bemerkt hatte, jene Kleider wiederum auszog (Vs. 39). Die fünf Steine — heisst es ferner —, die David alsdann sich auswählte (Vs. 40), nahm er im Namen Gottes, im Namen

des Priesters Aaron und im Namen Abraham's, Isaak's und Jakob's.

Bei Ṭabarî (I, ٥٦٠, ٥٦١) wird ferner erzählt, wie Samuel auf Gottes Geheiss zu Isai ging, um einen seiner Söhne zu salben, den Gott dazu ausersehen hatte, den Goliath zu tödten, und wie dann Isai ihm seine zwölf Söhne vorführte, alle von gleicher Statur und schön von Ansehen, *einer* aber von ganz besondrer Schönheit. Als Samuel ihn erblickte, rief er aus: »Gepriesen sei Gott! Wahrlich! Gott kennt seine Diener" (انّ الله بصير بالعباد; derselbe Satz findet sich, wie in der Note bemerkt wird, Sur. 40, 47; 3, 13. 19, aber in ganz andrem Zusammenhang). Da sagte Gott zu iḥm: »Deine Augen sehen auf das Äussere, ich aber schaue in das Herz (ان عينيك تبصران ما ظهر وانى اطلع ما فى القلب) — der ist es nicht. Das wiederholte sich bei Allen. Darauf sagte Samuel zu Isai: »Gott sagt mir, du habest noch einen Sohn — wo ist er?" Isai antwortete: »Ja, Prophet Gottes, ich habe noch einen Sohn: er ist aber so klein, dass ich mich schäme, ihn sehen zu lassen; er ist auf der Weide". Als Samuel sich nun näher nach dem Weideort erkundigt hatte, ging er hin. Er fand David in einem Thale, durch welches ein Wasser floss und sah, wie derselbe die Schafe paarweise durch den Strom trug, statt sie denselben durchwaten zu lassen. Da rief Samuel aus: »Das ist er, kein Zweifel! Er hat Mitleid mit dem Vieh, er wird auch gegen die Menschen barmherzig sein" (هذا هو لا شكّ فيه هذا يرحم البهايم وهو بالناس ارحم).

Das, was hier Gott zu Samuel sagt, entspricht dem, was 1 Sam., 16, 6. 7, gelegentlich der Salbung David's — aber nicht von dem Besieger Goliath's sondern dem zukünftigen König — erzählt wird. Mit der gewöhnlichen Verknüpfung einzelner Sätze, namentlich zu ethischem Zwecke, wird im Midrasch — Jalkut zu 1 Sam., 9, 19 (§ 108) — das hier vorkommende אָנֹכִי הָרֹאֶה mit der Stelle 16, 6. 7, in Verbindung gebracht: »Gott sagte zu Samuel: »»Du nennst dich selbst eien Seher? (1 Sam., 9, 19) Ich werde dir zeigen, dass du kein Seher bist""", und das war, als Gott zu Samuel sagte: אַל־תַּבֵּט אֶל־מַרְאֵהוּ .... כִּי הָאָדָם יִרְאֶה לַעֵינַיִם". Mit Bezug auf die Salbung David's heisst es ferner (ibid., § 124 nach M. Tanchuma und Ps., § 750 nach M. Jelamdenu): »Als Samuel den Eliab salben wollte,

floss das Oel nicht aus dem Horn, und dasselbe wiederholte sich bei den Anderen; bei David floss es von selbst heraus und ergoss sich über sein Haupt", mit Bezug worauf der Vers Ps. 92, 11 angeführt wird.

Aber auch zu dem Andren, was Ṭabarî erzählt, finden sich Parallelen. Mit Bezug auf die Stelle Exod., 3, 1: »Und Moses weidete die Heerden Jethro's" und die darauf folgende Erzählung von Mosis Sendung heisst es im Midrasch (Schemoth R., Sect. 2 und an andren, in der Wilnaer Ausgabe, 9ª, angeführten Stellen): Von David wird gesagt (Ps. 78, 70): וַיִּבְחַר בְּדָוִד עַבְדּוֹ וַיִּקָּחֵהוּ מִמִּכְלְאֹת צֹאן; das Wort מכלאות ist im Sinne von וַיִּכָּלֵא הַגֶּשֶׁם (Gen., 8, 2) zu nehmen; David sonderte die grossen Schafe von den kleinen(היה מונע הגדולים מפני הקטנים; im Jalkut zu Ps. 78 (§ 823) heisst es: שהיה כולא אלו מפני אלו); die jungen Lämmer führte er zur Weide, um sie vom zarten Kraute essen zu lassen, dann die alten Schafe, um die Kräuter abzuweiden, die nicht mehr zart, aber auch noch nicht hart waren (עשב הבינונית), dann die in der Mitte zwischen beiden stehenden Schafe (הבחורים), um die harten Kräuter zu essen. (Im Jalkut bilden die Spitzen, die Mitte und die Wurzeln der Kräuter die Abstufung). Da sagte der Heilige, gelobt sei er: »Er versteht es, die Schafe zu weiden; so soll er auch der Hirte meines Volkes sein", wie es (im folgenden Verse) heisst: »Er nahm ihn von den säugenden Schafen hinweg, um sein Volk Jakob zu weiden". Auch Moses wurde als Hirt von Gott erwählt. Unsre Lehrer sagen: Als Moses die Schafe Jethro's weidete, lief einst ein Lamm von der Heerde weg. Moses eilte ihm nach, bis er an ein Lauchfeld (חסית) kam; dort war auch ein Teich, bei dem das Lamm stehen blieb, um zu trinken. Als Moses dasselbe erreicht hatte, sagte er zu ihm: »Ich wusste nicht, dass du aus Durst davon gelaufen; du wirst wohl müde sein". Darauf nahm er das Lamm auf seine Schulter und trug es zurück zur Heerde. Da sprach Gott: »Du hast Mitleid mit den Schafen eines Menschen" (בשר ודם, Σὰρξ καὶ αἷμα im N. T.); »bei deinem Leben! du sollst auch Israel, meine Heerde, weiden", und darum heisst es (zu Anfang der Erzählung): וּמשֶׁה הָיָה רֹעֶה.

Wie gottgeliebt David war, zeigt sich auch in dem, was Ṭa-

barî (I, ٥٩) erzählt: Als David auf der Flucht vor Saul sich in einer Höhle verborgen hatte, wob die Spinne, auf Gottes Geheiss, ihr Gespinnst am Eingange derselben. Als nun Saul an die Höhle kam und das Gespinnst sah, sagte er: Wenn er da hinein gegangen wäre, so hätte er das Spinnengewebe (بيت العنكبوت, eben so Sur. 29, 40, das Gesenius (Thes. p. 192) mit בית עכביש, Job, 8, 14, vergleicht) zerrissen, und so ging er weiter. — Auch diese Sage ist, wie es scheint, jüdischen Ursprungs; wenigstens findet sie sich, wie aus Levy's chald. WB. s. v. איספלידא (I, 48) zu ersehen, in der Paraphrase des Targum zu Ps. 57, 3. Dasselbe wird übrigens, wie Levy erwähnt, auch mit Bezug auf Moḥammad's Flucht erzählt (cf. Zamaḫšarî, I, ٥۴٣, und Baiḍâwî, I, ٣٨٧, zu Sur. 9. 40; auch im Eingange zu Ferîd ed-Dîn's Manṭiḳ Uṭ-Ṭair, ed. Garcin de Tassy, p. ١, Vs. ١۴, wird dieses Spinnengewebe erwähnt).

Gleichzeitig erzählt Ṭabarî — wie auch Ibn el-Aṯîr, I, ١٥۴ — einzelne Züge von David's Grossmuth dem Saul gegenüber, aus denen man seine Milde und Humanität erkennt.

Das Ereigniss mit der Frau des Uriah, im Ḳorân (38, 20 ff.) nur flüchtig angedeutet, wird von den späteren Autoren umständlich erzählt. Was bei Zamaḫšarî, Ṭabarî, Ibn el-Aṯîr und Al-Kisâi erzählt wird, dass David Gott gebeten habe, ihn, wie die Patriarchen, zu prüfen, und dass daraufhin der Satan in Gestalt einer Taube die Veranlassung zu seiner Versuchung gab, ist jüdischen Ursprungs, nur dass im Talmud, wie gewöhnlich, eine Bibelstelle in dem Sinne gedeutet wird, dass David wünschte, in Versuchung geführt zu werden und dass das darauf folgende Ereigniss kürzer und einfacher erzählt wird als bei den arabischen Autoren. Sanhedrin, 107a, heisst es: Man soll nie wünschen, in Versuchung geführt zu werden, denn David sprach diesen Wunsch aus und strauchelte (ונכשל). Er sagte zu Gott — oder vor Gott לפנין, der gewöhnliche Ausdruck bei der Anrede Gottes —: »Herr der Welt! Warum sagt man (im Gebete) Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's und nicht Gott David's?" »Jene wurden von mir auf die Probe gestellt, du aber nicht", antwortete Gott. Da sagte David: »O Herr der Welt! Prüfe mich und versuche mich" — wie es heisst (Ps., 26, 2): Prüfe mich, o Gott, und versuche mich, erprobe mein

Herz und meine Nieren. Da sagte Gott zu ihm: »Ich *werde* dich erproben, und ich will dir auch — was ich bei jenen nicht gethan — zum voraus sagen, dass ich dich durch ein Weib (בדבר ערוה) in Versuchung führen werde". — Darauf wird, unter Anführung von 2 Sam., 11, 2, erzählt, dass Bathseba hinter einem Bienenkorbe sich den Kopf wusch; der Satan erschien dem David in Gestalt eines Vogels; David schoss nach ihm, der Pfeil zerschmetterte den Bienenkorb, und so erblickte er sie.

Im Jalkut zu 2 Sam., 11, 2 (§ 148) heisst es, dass Bathseba unter einer ausgespannten Decke (תותי כילתא) ihren Kopf wusch; der Satan erschien dem David in Gestalt einer Gazelle; als er nach dieser schoss, floh sie dem Orte zu, wo Bathseba war, und so erblickte sie David.

Bei Zamaḫšarî zu Sur. 38, 19 (II, ١٢٢٩) wird nun erzählt, dass David Gott gebeten, ihm dieselbe Auszeichnung zu Theil werden zu lassen, wie seinen Vorfahren, worauf Gott ihm erwiederte, dass er jene durch verschiedene Versuchungen geprüft, die sie alle bestanden, Abraham durch Nimrod und die Opferung seines Sohnes, Isaak durch dieselbe Opferung und durch den Verlust des Augenlichtes, Jakob durch die Trauer um seinen Sohn Joseph. David bat nun, ebenfalls geprüft zu werden; da sprach Gott zu ihm: »Ich *werde* dich also prüfen, und zwar an dem und dem Tage; nimm dich also in Acht!" An dem anberaumten Tage nun ging David in sein Betzimmer (محراب), verschloss die Thüre, betete und las die Psalmen (oder die heilige Schrift: الزبور). Da näherte sich ihm der Satan in Gestalt einer Taube von Gold. Er streckte seine Hand nach ihr aus, da flog sie davon; er folgte ihr, doch sie flog abermals davon und liess sich dann an einem Fenster nieder; als er ihr auch dahin folgte, erblickte er eine sehr schöne Frau, die ihr Haar ordnete; er erkundigte sich und erfuhr, es sei dieses die Frau des Uriah (اوريا), der sich im Kriege befinde. David schrieb hierauf an ايوب بن صوريا (יואב בן צרויה der Bibel), den Heerführer, er solle den Uriah beim Angriff auf den Feind vor die Bundeslade (التابوت) stellen. Als derselbe nun das erste Mal unverletzt davon kam, befahl er, es zum zweiten Male zu thun, dann zum dritten Male, bis er die Nachricht erhielt, Uriah sei getödtet worden, worauf er dessen Frau

sich zum Weibe nahm. Zamaḫšarî führt aber nun ferner — wie ebenso Baiḍâwî z. St. (II, ١٨٥) — eine Überlieferung im Namen des ʿAlî b. Ṭâlib an, wonach derjenige, der dieses als wahre Geschichte erzählte, gegeisselt zu werden verdiene, da es eine lügenhafte Verläumdung der Propheten sei.

Diese Erzählung von David's Versuchung findet sich auch — mit kleinen Abweichungen — bei Ṭabarî (I, ٥٦٤), bei Ibn el-Aṯîr (I, ١٥٦) und in den Prophetengeschichten (قصص الانبياء) des Al-Kisâi (MS. der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, Cod. ar., N° 445, f. 279 r.).

Von der Busse David's, auf die ja auch unter den sogenannten Busspsalmen der 51. Psalm in der Überschrift bezogen wird, erzählt auch der Talmud an der oben erwähnten Stelle (Sanh., 107) und anderswo.

Weit mehr ins Einzelne gehend ist das, was Ṭabarî (I, ٥٦٦) und Ibn el-Aṯîr (I, ١٥٦) von David's Reue und Busse erzählen, so unter Andrem, dass David 40 Tage lang weinend und Gott um Vergebung bittend auf den Knieen lag, dass er mehr geweint als alle Menschen je geweint, dass er sein Vergehen auf seine Hand geschrieben und dass diese erzitterte, so oft er sie ansah, und dass er vor Scham nie seine Augen gen Himmel erhob, bis Gott zu ihm sagte, er solle sein Haupt erheben, seine Sünde sei ihm vergeben. Darauf sprach David: »O Herr, du bist doch ein gerechter Richter; wenn nun am Tage der Auferstehung Uriah, von Blut überströmt, vor deinen Thron treten und sagen wird: O Herr, frage doch diesen da, wesshalb er mich umgebracht hat — was wirst du antworten?" Da sprach Gott: »Alsdann werde ich ihn bitten, dir zu verzeihen und werde ihm dafür einen Antheil am Paradiese geben". Darauf sprach David: »O Herr, nun weiss ich, dass du mir vergeben hast".

Dass diese Anklage David's von Seiten Uriah's stattfinden werde, wird auch in Ġazzâlî's Eschatologie, betitelt Ad-Durrah al-fâḫirah (ed. Lucien Gautier, p. ٧٤; Übersetzung, p. 63 ff.), erzählt. Am Tage des Gerichtes — heisst es — wird (nach Moses) David aufgefordert, seine Kanzel zu besteigen und die Psalmen vorzulesen, und unter Allen hat er die schönste Stimme; wie im Ṣaḥîḥ gesagt wird, ist David der Vorgesetzte der paradiesischen Sänger.

Aber derjenige — so wird ferner erzählt — der vor der Bundes-

lade (تابوت السكينة) getödtet wurde hört David's Stimme, stürzt sich in die Menge, durchbricht die Menschenschaaren, bis er vor David gelangt, dem er zuruft: »Ist es vielleicht der Psalter, der dich ermahnt hat, mich als Feind zu behandeln?" David schweigt, beschämt und verwirrt, und auch die am Orte des Gerichts (موقف) Versammelten sind bestürzt, als sie sehen, in welchem Zustande David ist. Uriah aber ergreift ihn und treibt ihn hin vor den Thron Gottes des Erhabenen. Der Vorhang wird niedergelassen, und Uriah ruft aus: »O Herr, lass mir Gerechtigkeit widerfahren von ihm; er hat meinen Tod veranlasst, indem er mich vor der Bundeslade kämpfen liess, bis ich getödtet ward, und darauf hat er meine Frau geheirathet, obschon er bereits 99 Frauen hatte". Gott der Allmächtige wendet sich hierauf zu David und fragt ihn: »Ist das wahr, was er sagt?" »Ja, so ist es, o Herr!" antwortet David, indem er das Haupt aus Scham und aus Furcht vor der Strafe niederbeugt. Darauf sagt Gott zu Uriah: »Ich habe dich bereits entschädigt, indem ich dir Paläste (من القصور) gegeben habe, sowie schwarzäugige Jungfrauen" (»aus dem Paradiese" setzt eine Lesart hinzu); »bist du damit noch nicht zufrieden gestellt?" Uriah antwortet: »Ja, ich bin es, o Herr!" Darauf sagt Gott zu David: »Gehe, ich habe dir verziehen...", und dann sagt er weiter zu ihm: »Geh' nach deiner Kanzel zurück und lies die Psalmen zu Ende", was David auch thut.

In ganz andrem Lichte erscheint nun Salomon. David's Hauptverdienst besteht eigentlich nur darin, dass er der Vater Salomon's war, der ihn aber in Allem und Jedem überstrahlt, wovon die erwähnten Urtheilssprüche nur ein kleines Vorspiel sind. Die kriegerischen Eigenschaften David's — nach orientalischer Vorstellung die Hauptzierde eines Herrschers — und dass er durch seine Kriegsthaten den eigentlichen Grund zu Salomon's Macht und Grösse legte, sowie zu dem Frieden unter des Letztern Regierung, wo Jeder unter seinem Weinstocke und seinem Feigenbaum in Ruhe und Sicherheit sass (1 Kön., 5, 5) — von all dem findet sich nirgends eine Erwähnung; ebenso wenig *davon*, dass (1 Chron., 22, 9) der Name שלמה auf die Ruhe und den Frieden in seiner Zeit be-

zogen wird (הוּא יִהְיֶה אִישׁ מְנוּחָה .... כִּי שְׁלֹמֹה יִהְיֶה שְׁמוֹ וְשָׁלוֹם וָשֶׁקֶט אֶתֵּן עַל יִשְׂרָאֵל בְּיָמָיו), wie denn auch mit Bezug auf den Tempelbau der Gegensatz zwischen ihm und seinem kriegerischen Vater hervorgehoben wird (ibid., Vs. 8. 10; 28, 3; 1 Kön., 5, 17 ff.). Vielmehr ist Salomon ein kriegführender König, wie denn sehr oft von seinem Heere und seinen Feldzügen die Rede ist; Salomon ist das Vorbild Moḥammad's. Und so wird auch das, was die Bibel (1. Kön., 10, 1 ff.) von der Königin von Saba erzählt, in der arabischen Sage mit ganz besonderer Vorliebe ausgeschmückt, weil dieser Sagenkreis einerseits locale Färbung trägt, andrerseits gleichsam eine Vorgeschichte Moḥammad's und der Chalifen ist. Dass Salomon in seinem mit بسم الله anfangenden Briefe an die Königin von Saba dieselbe auffordert, den Islâm anzunehmen (oder, nach einer andren Erklärung des Wortes مسلمين, sich ihm zu unterwerfen) und zu ihm zu kommen (Sur. 27, 30. 31), dass alsdann die Königin in der That kommt und sich zum Islâm bekennt (Vs. 45) —, alles das ist gleichsam vorbildlich. Es war das heidnische Arabien, das dem Salomon huldigte und seinen Glauben annahm. Auch die Herbeischaffung des Thrones der Königin (Vs. 38 ff.) gehört wesentlich mit zu dieser, dem Islâm dargebrachten, Huldigung; denn dieser Thron war in der altarabischen Sage berühmt, wie denn Balḳîs (oder Bilḳîs) selbst als göttliches Wesen vorkommt (Fresnel im Journ. asiat., Sept.-Oct. 1845, p. 235 ff.; A. v. Kremer, Die südarabische Sage, p. 67; D. H. Müller, Die Burgen und Schlösser Südarabien's, p. 17 ff.; Dimiśkî, ed. Mehren, p. ٩١٧). Auch in der — später zu erwähnenden — Erzählung von dem Verluste des Siegelrings und der Herrschaft ist es ein Kriegszug Salomon's, der die Veranlassung hierzu war. Dass Salomon ein kriegerischer König war, ersieht man auch aus dem, was Boḫârî (II, ٣٦٤, III, ٤٥٥), Zamaḫśarî (II, ١٢٣٦) und Baiḍâwî (II, ١٨٧) zu Sur. 38, 33 erzählen, dass nämlich Salomon einst gesagt habe, die 70 Söhne, die ihm 70 Frauen (an der letzteren Stelle bei Boḫârî sind es 100) gebären würden, sollten alle für den Glauben kämpfende Ritter werden (so wird, nach Lane s. v., das Wort فارس in der Regel am Besten wiedergegeben) (تاتى كل واحدة بفارس

يجاهد فى سبيل الله). Nur hatte er unglücklicher Weise vergessen, hinzuzufügen: »So Gott will" (ان شاء الله); zur Strafe dafür gebar nur *eine* Frau *einen* Sohn, der sich — da er körperlich missgestaltet war — durchaus nicht zum Gottesstreiter eignete. Dasselbe Versehen liess sich übrigens auch Moḥammad selbst — der bei Boḫârî (II, ٣٦٣) den Salomon seinen Bruder (اخى) nennt — einmal zu Schulden kommen, wie Zamaḫśarî (I, ٧٩٧) und Baiḍâwî (I, ٥٦٠) zu Sur. 18, 23 erzählen.

Bei aller Macht und Herrlichkeit ist aber Salomon Gott gegenüber sehr demüthig; auch bei ganz unbedeutenden Vergehungen thut er Busse und bittet Gott um Vergebung, so z. B., als er über die Musterung jener tausend windesschnellen Pferde das Vesper- oder Abendgebet zu verrichten vergass (Zamaḫśarî und Baiḍâwî zu Sur. 38, 30—32).

Hierbei ist nun ganz ausser Acht gelassen, dass die Anschaffung dieser Pferde an und für sich eine Übertretung des, Deut., 17, 16, ausgesprochenen Verbotes war; ein kriegführender König muss natürlich auch Pferde besitzen, und so führt Baiḍâwî zur Erklärung des الخير, Vs. 31, einen Ausspruch Moḥammad's an: »Das Glück ist an die Mähnen der Pferde gebunden bis zum Tage der Auferstehung (الخيل معقود بنواصيها الخير الى يوم القيامة). Ebenso wenig findet sich *davon* eine Erwähnung, dass Salomon auch das im folgenden Verse (17) ausgesprochene Verbot übertrat, dass er vielmehr ausländische Frauen heirathete, die ihn zum Abfall vom Dienste des Einen Gottes verleiteten. Eine Sünde, wie die David's war, hat sich Salomon überhaupt nie zu Schulden kommen lassen; er hatte alle Tugenden seines Vaters, und damit ihm keine derselben fehle, wird auch von *ihm* erzählt (Ibn el-Aṯîr, I, ١٦٠), dass er — ebenso wie David — sich von seiner Hände Arbeit ernährte.

Während David, gleich andren Personen, nur vorübergehend auftritt, um dann vom Schauplatz zu verschwinden, lebt Salomon's Andenken in unzähligen, stets sich erneuernden, Sagen fort, wie auch viele Localitäten nach ihm benannt werden. Salomon bildet so den Mittelpunkt eines ganzen Sagenkreises, wie er denn auch vielfach mit Ǵemśîd identifizirt wird (Roth in ZDMG., IV, 422; Vullers s. v. جم, I, 526. 527. 528) und Manches von Ǵemśîd er-

zählt wird, was anderswo von Salomon. So wird bei Bîrûnî (ed. Sachau, p. ٢١٥, Z. ٥) sogar die Einsetzung und der Name des Naurûz damit in Verbindung gebracht, dass an diesem Tage Salomon den verlorenen Siegelring wiedergefunden und damit zugleich die Herrschaft wiedererlangt habe. Gleichzeitig wird (p. ٢١٣) die Einsetzung des Naurûz damit in Verbindung gebracht, dass die Ǵinnen und Dîws in *einem* Tage den Ǵemśîd in seinem Wagen durch die Luft von Dabâwand nach Babel brachten. Dasselbe erwähnt auch Ibn el-Aṯîr (I, ٤٩) von Ǵemśîd, an einer andren Stelle (I, ٢١٩) von Salomon, wie auch Jâḳût (s. v. اصطخر), Masʿûdî (III, 77) und Ḳazwînî (II, ١٩).

So wird denn auch Salomon's Herrschaft über die Dämonen, die im Ḳorân mehrmals erwähnt wird, in den späteren Schriften sehr ausführlich und mit vielen Einzelheiten dargestellt. Bei Ḳazwînî wird erzählt (I, ٣٧١ ff.), wie Gabriel auf Gottes Geheiss die Dämonen aus den Feldern und Wäldern, aus Höhlen, Thälern und Abgründen zusammenberief, und wie sie ihm alle mit لبيك (Hier! zu deinen Diensten!) antworteten, und wie er sie dann dem Salomon vorführte, der sich über ihre grosse Anzahl und Verschiedenheit wunderte und sich mit ihnen unterhielt, indem er sie über das Eine und das Andre befragte.

Auch in al-Kisâi's Prophetengeschichten (f. 291 v.) wird erzählt, wie auf Gottes Geheiss Gabriel und Michael alle Vögel zusammenberiefen, die Land- und die Wasservögel (من البرّ والبحري), die im Osten und die im Westen, und sie zu Salomon brachten, dass sie fortan ihm zu Diensten seien, wie hierauf Salomon die Einzelnen über ihre Lebensweise befragte, und wie die Taube, nachdem sie ihn begrüsst, ihm erzählte, dass sie der Lieblingsvogel Adam's im Paradiese gewesen sei und dass sie von demselben drei Lehren empfangen habe: »Es gibt keinen Gott ausser Allâh. — Er ist allein und einzig, ohne Genossen. — Sein Abgesandter ist Moḥammad, der Herr der Ersten und der Letzten".

Auch die Übergabe des Siegelrings wird bei al-Kisâi (294 r.) umständlich erzählt, wie nämlich auf Gottes Geheiss Gabriel diesen Ring — der einen ganz wunderbaren Glanz hatte und die Inschrift trug: لا اله الّا الله محمّد رسول الله — aus dem Paradiese holte, wo ihn

früher Adam besessen, und dass er ihn als Zeichen der Herrschaft dem Salomon übergab, und zwar geschah das an einem Freitag, den 27. Muḥarram.

In der Schilderung David's und Salomon's, wie sie von den arabischen Autoren gegeben wird, dient David seinem Sohne zur Folie; die Macht und Herrlichkeit Salomon's ersieht man erst recht deutlich, wenn man ihn mit seinem Vater vergleicht; dabei wird aber seine grösste That, die Erbauung des Tempels, kaum erwähnt; eher noch wird Salomon mit Mekka in Verbindung gebracht, denn Letzteres ist das eigentliche Nationalheiligthum. So wird z. B. bei Zamaḫšarî (II, ١١٥٢) und Baiḍâwî (II, ١٤٠) zu Sur. 34, 13, nur flüchtig bemerkt, dass David den Grundstein zum Tempel gelegt habe, der an die Stelle des früheren Stiftszeltes (فسطاط) treten sollte, und dass er die Vollendung desselben seinem Sohne Salomon übertragen, der hierzu die Ǵinnen verwendete; im Ḳorântexte ist nur von Bauten überhaupt die Rede, welche die Ǵinnen aufführten. Genau das entgegengesetzte Verhältniss tritt in der talmudischen Auffassung und Darstellung zu Tage; der Talmud ist in der That historischer, unbefangener und gerechter als die arabische Sage; er lässt sich von all dem Glanz und Schimmer, der Salomon umgibt, nicht blenden; vielmehr ist es David, der auf jede Weise verherrlicht wird. Die kriegerischen Tugenden David's, und dass Gott ihm beistand, seine Feinde zu besiegen, dass er seine Blitze sandte, sie zu zerstreuen, seine Pfeile, sie zu verwirren (2 Sam., 22, 15; Ps., 18, 15; 144, 5), dass Moab David's Waschbecken ward und er seinen Schuh auf Edom warf (Ps., 60, 10; 108, 10) — alle die in den Psalmen vorkommenden Siegeslieder, die Kriegszüge und die Triumphe David's sind allerdings ganz gleichgültige Dinge (wie denn z. B. Bamidbar R., S. 14, die Stelle Ps. 60, 10, in ganz andrem Sinne hagadisch gedeutet wird); der eigentliche Kriegsheld war Joab. So heisst es mit Bezug auf 2 Sam., 8, 15. 16: «Hätte David sein Volk nicht mit Gerechtigkeit regiert, so hätte Joab keine Kriege führen können, und hätte Joab keine Kriege geführt, so hätte David sich nicht mit dem Studium der Thora beschäftigen können" (Sanhedrin, 49a; Jalkut z. St., § 147). Allerdings wird auch David als mächtiger Kriegsheld, als gewaltiger Kämpfer geschildert — aber als

Gottesstreiter, als Kämpfer im Kampfe für die Thora (מלחמתה של תורה). So wird (Sanhedrin, 93[b]) das mit Bezug auf David gebrauchte אִישׁ מִלְחָמָה, 1 Sam., 16, 18, in diesem Sinne gedeutet, wie ähnlich das אֲחֻזֵי חֶרֶב מְלֻמְּדֵי מִלְחָמָה, Cant., 3, 8, auf die Gesetzesstreiter bezogen wird (Midrasch z. St.; Bamidbar R., S. 11); ebenso das וַיַּחְגֹּר גַּם־דָּוִד אֶת חַרְבּוֹ, 1 Sam., 25, 13 (Sanhedrin, 36[a], Jalkut z. St.).

An andren Orten (Pesikta d. R. Kahna, ed. Buber, 62[b]; Bamidbar R., S. 15 und an sonstigen, von Buber und in der Wilnaer Ausgabe der Rabboth — p. 132 — angeführten Stellen) wird das חֲצוֹת־לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ, Ps. 119, 62, darauf bezogen, dass David mitten in der Nacht aufzustehen pflegte, um Gott zu lobpreisen, wie gleichzeitig das עוּרָה כְבוֹדִי עוּרָה הַנֵּבֶל וְכִנּוֹר אָעִירָה שָּׁחַר, Ps. 57, 9, dahin gedeutet wird, dass David — von den Klängen einer Harfe, die der Mitternachtswind erklingen machte, geweckt — um Mitternacht aufstand, um sich mit dem Studium der Thora zu beschäftigen, also gleichsam den Morgen weckte (אעירה שחר). Dasselbe wird Berachoth, 3[b], 4[a], gesagt, woselbst (wie bereits oben, p. 49, erwähnt wurde) zugleich auch die Namen der Personen aus David's Umgebung (בניהו, אחיתופל, כלאב, מפיבשת) auf deren Gesetzeskunde und halachisches Wissen gedeutet werden, wie z. B. auch an der oben erwähnten Stelle, Moed Katon, 16[b], עירא היאירי (2 Sam., 20, 26) David's Lehrer genannt wird.

Mit dem Eifer für das Studium des Gesetzes — an und für sich etwat höchst Lobenswerthes — steht in natürlichem Zusammenhang David's grosse Frömmigkeit und Gottergebenheit sowie seine Eigenschaft als gottgeliebter König, was Alles an unzähligen Stellen hervorgehoben wird. Und ebenso wie David's Psalmen, die einen wesentlichen Theil der Liturgie bilden, fortwährend seinen Namen in Erinnerung bringen, so ist dasselbe der Fall bei den stets wiederkehrenden Ausdrücken: Haus David's, die Herrschaft des Hauses David, der Messias, Sohn David's (בית דוד, מלכות בית דוד, משיח בן דוד); im Talmud — z. B. Sanhedrin, 98[a] — wird der

Messias einfach בן דוד genannt). An den Namen David's knüpfen sich die schönsten Erinnerungen der Vergangenheit wie die schönsten Hoffnungen der Zukunft Israels; David ist der edelste Repräsentant des Stammes Judah, und so wie er der intellectuelle und eigentliche Urheber des Tempelbaues war, so wird auch in den Gebeten um die Wiedererbauung des Tempels immer David's Name genannt.

An einer hagadischen Talmudstelle (Sabbath, 30[a]) wird ein sehr gemüthliches Gespräch, das zwischen Gott und David stattfand, erzählt. Das עשה עמי אות לטובה, Ps. 86, 17, wird darauf bezogen, dass David Gott gebeten habe, ihm »jene Sünde" (אותו עון — die gegen Uriah begangene —) zu vergeben, worauf Gott erwiederte: »Sie ist dir vergeben". Als David nun ferner die Bitte um ein Zeichen der Vergebung aussprach, sagte Gott, auch dieses solle ihm gewährt werden, aber nicht bei David's, sondern während Salomon's Leben werde er es kundgeben. Als nun nach Erbauung des Tempels — heisst es ferner, und ebenso Bamidbar R., S. 14 — Salomon die Bundeslade in das Allerheiligste bringen wollte, konnten die Thore nicht geöffnet werden. Salomon liess 24 Lobgesänge anstimmen (nach der Midraschstelle 24 Verse, von 2 Chron., 6, 18 bis 6, 42), darunter auch Ps. 24, 7—10: Alles umsonst, die Thorflügel schlossen fest aneinander; erst bei den Worten: »O Gott, wende dein Angesicht nicht ab von deinem Gesalbten, gedenke der deinem Knechte David erwiesenen Gnaden" — erst bei diesen Worten (2 Chron., 6, 42) öffneten sich die Thore, und daran erkannten Alle, dass Gott dem David vergeben hatte. Unter Andrem sagt Gott in jenem Gespräche zu David: »Ein Tag, den du mit dem Studium der Thora verbringst, ist mir lieber als die tausend Opfer, die dein Sohn Salomon mir darbringen wird" (1 Kön., 3, 4). Ferner wird erzählt, wie Salomon, unmittelbar nach dem Tode seines Vaters, der an einem Sabbath erfolgte, nach dem Lehrhause geschickt, um anzufragen, was an diesem Tage ihm zu thun erlaubt sei. Die Antwort der Befragten ist an einer andren Stelle (Midrasch Ruth, 2, 17) dahin formulirt, dass sie eine Mischna anführen, aus welcher zu ersehen, was erlaubt ist.

David hätte in einem solchen Falle gewiss nicht nöthig gehabt, sich bei den Weisen Raths zu erholen, — er, der grosse Schriftgelehrte,

und so ist denn diese hagadische Stelle ein kleines Beispiel von dem Gegensatz zwischen Salomon und David. Es ist aber noch ein andrer Contrast, den die Hagada oft hervorhebt, der zwischen Salomon dem Ersten und dem zweiten Salomon, zwischen dem Salomon, der, dem Beispiel seines Vaters folgend, demüthig in Gottes Wegen wandelte, und dem Salomon, der sich hochmüthig über das Gesetz erhob und trotz des ausdrücklichen Verbotes und trotz der damit verbundenen Warnung die Tochter Pharaoh's und noch viele andre ausländische Frauen liebte und heirathete, die ihn verleiteten, auch ihren Göttern zu dienen, wie das 1 Kön., 11, 1 ff. erzählt wird. In Vs. 4 heisst es nun, dass das erst in seinem Alter stattfand, und so wird an einzelnen Stellen der Hagada auch der Contrast zwischen dem jugendlichen und dem alternden Salomon hervorgehoben, damit zugleich auch der zwischen Schir haschirim und Koheleth; das erstere verfasste Salomon in seiner Jugend, das letztere in seinem Alter (Midrasch Schir haschirim, 1, 1). Das Buch Koheleth ist gleichsam ein Targum zu Salomon's späterer Lebensperiode; es enthält einen Theil seiner Biographie, wie umgekehrt Einzelnes aus seinem Leben zur Erklärung einzelnere Stellen des Koheleth angeführt wird. So erzählt denn auch das Targum zu Kohel., 1, 12, die Katastrophe in Salomon's Leben mit den Worten: Als Salomon auf dem königlichen Throne sass, erhob sich sein Herz gar sehr (אתגבה לביה, nach dem biblischen גבה לבן) ob seines Reichthums, und er übertrat das Gebot Gottes und er schaffte sich viele Pferde an, sowie Kriegswagen und Reiterei (רתיכין ופרשין, wie auch 2 Chron., 1, 14, übersetzt wird), und er häufte viel Gold und Silber an und verschwägerte sich (ואתחתן, wie auch 1 Kön., 3, 1) mit fremden (heidnischen) Völkern; alsbald (מִן יַד, im Talmud gewöhnlich מִיַּד, ähnlich mhd. ze hant) entbrannte gegen ihn der Zorn Gottes, und Gott sandte zu ihm Aschmedai, den König der Schedim; dieser vertrieb ihn vom Königsthron und nahm seinen Siegelring, auf dass er in der Welt unstät und flüchtig umherirre (דיהך מטלטל וגלי, wie auch נע ונד, Gen., 4, 12. 14, übersetzt wird) zu seiner Züchtigung. Und er wanderte umher in den Städten der Provinzen und in den Städten des Landes Israel, weinend und

wehklagend und sagte: «Ich Koheleth, vordem Salomon genannt, ich war König über Israel in Jerusalem”.

Besonders charakteristisch für die Be- oder richtiger Verurtheilung Salomon's ist das, was mit geringen Varianten an mehreren Stellen (Bamidbar R., S. 14; Midrasch Schir haschirim, 1, 1; Sanhedrin, 90[a]; 104[b], T. jerus., Sanhedrin, X, 2; Jalkut, Prov., § 960) erzählt wird, dass die Männer der grossen Synode vier Privatpersonen (gewöhnlichen Menschen, הדיוטות) und drei Königen, nämlich dem Jerobeam, Achab und Menasseh, den Antheil am zukünftigen Leben abgesprochen, dass sie Willens gewesen, auch Salomon zu den letzteren zu zählen, und dass sie trotz wiederholter Gegenvorstellung erst auf den Ruf eines Bath-Kol hin es unterliessen. Entsprechend der Vorliebe für numerische Gruppirungen heisst es an derselben Midraschstelle (1, 1) zu Schir haschirim (und daraus Jalkut z. St., § 980), dass Alles im Leben Salomon's eine Dreitheilung zeige, und so war auch seine Herrschaft eine stufenweise aufsteigende; die dritte und höchste Stufe war die, als er auf dem »Throne Gottes” sass (wie es 1 Chron., 29, 23, heisst), insofern als er von einem Ende der Welt bis zum andren herrschte. Dieselbe Dreizahl zeigt sich aber auch in absteigender Linie; die erste Stufe abwärts war, dass er nur noch über Israel, die zweite, dass er nur noch über Jerusalem, die dritte, dass er nur noch über sein Bett herrschte, wie es heisst (Cant., 3, 7) הִנֵּה מִטָּתוֹ שֶׁלִּשְׁלֹמֹה, aber auch da war er nur ein König in partibus; seine Herrschaft über das Bett war keine unbeschränkte, da er sich fortwährend vor den Geistern fürchtete (ähnlich Sanh., 20[b]).

Die Hauptschuld an der Katastrophe in Salomon's Leben tragen die ausländischen Frauen. Die Repräsentantin derselben ist die Tochter Pharaoh's, die ja auch 1 Kön., 3, 1; 11, 1, besonders namhaft gemacht wird. So wird denn auch Bamidbar R., S. 10 zu Num., 6, 1 ff. und ähnlich Wajikra R., S. 12 zu Lev. 10, 8 ff. — an welchen beiden Midraschstellen von den vielen schädlichen Wirkungen des Weintrinkens die Rede ist — erzählt: Es heisst (Prov., 31, 1) דִּבְרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ; weshalb wird Salomon למואל genannt? In der Nacht nach der Vollendung des Tempelbaues feierte

Salomon seine Hochzeit mit der Tochter Pharaoh's, und das freudige Jauchzen über die Vollendung des Tempels vermischte sich mit dem hochzeitlichen Jubel; letzterer übertraf das erstere, wie das Sprichwort sagt: Alles schmeichelt dem Könige (כולא מחנפים למלכא), und darum heisst Salomon למואל, weil er das Joch des Himmelreiches (עול מלכות שמים) von sich warf, indem er sagte: Wozu brauche ich Gott? (כלומר למה לו אל). In jener Stunde ward von Gott die Zerstörung Jerusalem's beschlossen (in welchem Sinne Jerem., 32, 31 gedeutet wird). — Andre sagen: Tausend Arten von Musikinstrumenten brachte Pharaoh's Tochter mit, und sie zeigte dem Salomon den verschiedenen Gebrauch derselben bei der Anbetung der Götter. Ferner liess sie über Salomon's Bett eine Decke aufhängen, geschmückt mit allen Arten von Perlen und Edelsteinen, die gleich Sternen erglänzten; so oft Salomon aufstehen wollte, sah er diese Sterne und Planeten, und so schlief er bis zur vierten Stunde nach Anbruch des Tages, sodass die Zeit zur Darbringung des Morgenopfers schon seit vier Stunden verstrichen war. (Die Schlüssel zum Tempel, heisst es in Wajikra R., waren unter seinem Kopfkissen, und se konnte das Opfer nicht dargebracht werden.) Die Leute getrauten sich aber nicht, ihn zu wecken, und so sagten sie es seiner Mutter Bathseba, die ihn weckte und ihm zugleich eine strenge Strafrede hielt, in welchem Sinne Prov. 31, 1 fg. gedeutet wird (ebenso Sanhedrin, 70[b]).

Entsprechend der grossen Bedeutsamkeit, welche die biblischen Namen und Beinamen für die Hagada haben, wird an derselben Stelle des Bamidbar Rabba der Beiname למואל noch anders gedeutet, wie auch אגור, בן, יקה und אתיאל (Prov. 30, 1) für Beinamen Salomon's erklärt werden. אגור wird Salomon genannt, weil er die Worte der Thora einsammelte (אגור שאגר דברי תורה); יקה, weil er die Worte der Thora ausspie (sie verächtlich von sich warf), gleich einem Becken, das in der einen Stunde gefüllt, in einer andren ausgeleert wird (יקה שהקיא דברי תורה כספל הזה שהוא מתמלא בין שעתו ומתפנה בין שעתו). Den Beinamen למואל hat Salomon, weil er wider Gott redete (שנם לאל), indem er sagte: »Ich kann viele Frauen nehmen, ohne zu sündigen"; אתיאל ואוכל bedeutet, dass er sagte: »Bei

mir ist die Macht (אתי אל), ich *kann*". Die bezüglich des Namens יקה angeführte Vergleichung mit dem Becken (ספל) soll besagen, dass Salomon zuerst von den Worten der Thora erfüllt war, später aber sich derselben entledigte, wie auch im Commentar des R. Zeeb Wolf Einhorn dieser Passus erklärt wird. Deutlicher zeigt sich dieses an der Parallelstelle Midrasch Koheleth, 1, 1, woselbst es heisst: Salomon wird אגור genannt, weil er erfüllt war von den Worten der Thora (שאגור בדברי תורה; der Commentar vergleicht damit den talmudischen Ausdruck שמנו אגור בתוכו, das Oel ist in ihr — der Olive — angehäuft); יקה heisst er, weil er ihre Worte ausspie, gleich einem Becken, das in einer Stunde sich anfüllt, in einer andren Stunde sich entleert; so auch studirte Salomon die Thora zu einer Zeit, zu einer andren Zeit vergass er sie (יקה שהיה מקיא בדבריו כספל הזה שנתמלא בשעתו ומתפנה בשעתו כך שלמה למד תורה בשעתה ושכחה בשעתה).

Eine Parallelstelle hierzu ist im Midrasch Tanchuma zu Exod., 6, 2. 3 (ed. Buber, p. 18). Dort wird der Vers כִּי הָעֹשֶׁק יְהוֹלֵל חָכָם (Kohel., 7, 7) unter Andrem darauf bezogen, dass die vielen unnützen Dinge, mit denen sich Salomon beschäftigte (עסקים שעסק שלמה בדברים שלא היה צורך בהן) ihn irreführten, wie es heisst (1 Kön., 11, 4): Zur Zeit als Salomon alt geworden war, lenkten seine Frauen sein Herz fremden Göttern zu. R. Chija b. Abba sagte: Es wäre besser für Salomon gewesen, Canäle (ביבין) zu reinigen, als dass dieser Vers mit Bezug auf ihn geschrieben wurde. Hierauf folgt die Erklärung der Namen אגור, יקה, בן: Salomon wird אגור genannt, weil er die Worte der Thora sammelte; בן, weil er darin kundig war (oder: sie begriff, הבין); יקה, weil er sie ausspie (אגור שאגר את התורה בן שהבינה יקא שהקיאה). Was bedeutet לאתיאל? Weil Gott in seiner Thora geschrieben (Deut., 17, 17): Er soll nicht viele Frauen haben, damit sein Herz nicht abwendig werde (לא ירבה לו נשים בשביל שלא יסור לבבו; an der Stelle Deut., 17, 17, heist es: ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו); Salomon aber sagte: Ich *werde* viele Frauen heirathen und ich fürchte nicht, dass mein Herz abwendig werde" (אני ארבה ואיני מתירא שלבי סר). —

R. Josua b. Levi sagte: Das Jod stieg zum Himmel empor, warf sich vor Gott nieder und sprach: Herr der Welt, hast du in deiner Thora *einen* Buchstaben umsonst (לבטלה) geschrieben? — R. Simon b. Jochai sagte: Das ספר משנה תורה (das Deuteronomium, oder auch das im Deut., 17, 18, erwähnte משנה התורה) trat hin vor Gott und sprach: Herr der Welt, siehe! Salomon hat gesucht, ein Jod aus mir herauszureissen (בקש לעקור יוד ממני), denn du hast geschrieben: Er soll nicht viele Pferde, nicht viele Frauen, nicht viel Gold und Silber besitzen (Deut., 17, 16. 17), Salomon aber hat sich viele Pferde, viele Frauen und viel Gold und Silber angeschafft (wozu 1 Kön., 5, 6; 10, 29; 11, 3 angeführt wird). Gott erwiederte hierauf: Bei deinem Leben! (חייך) Salomon und hundert seines Gleichen werden eher vernichtet werden, als dass *ein* Buchstabe aus dir vernichtet wird.

Wie alles das ein von der Hagada mit Vorliebe behandeltes Thema ist, so finden sich mehrere Parallelstellen zu dem Obigen, darunter auch Wajikra R., S. 19. Als Beweis für die Ewigkeit und Unverbrüchlichkeit der Thora wird hier auch Salomon angeführt: Wenn alle Völker der Welt sich versammeln würden — heisst es —, um *ein* Wort der Thora zu vernichten, so vermöchten sie es doch nicht, das sehen wir an Salomon. Als er *einen* Buchstaben aus der Thora herausreissen wollte, erhob sich sein Ankläger gegen ihn (עלה קטיגורו); und *wer* klagte ihn an? R. Joschua b. Levi sagte: Das Jod in יַרְבֶּה (Deut., 17, 16. 17) klagte ihn an (יוד של ירבה קטרגו). — Hierauf wird, wie an der oben angeführten Stelle, erzählt, dass das משנה תורה sich vor Gott niedergeworfen und Salomon angeklagt habe.

Am Meisten Ähnlichkeit mit der Art und Weise, wie bei den arabischen Autoren Salomon geschildert wird, zeigt das zweite Targum zum Buche Esther, das nach Geiger (Nachgelassene Schriften, IV, 111) älter ist als das erste Targum zum B. Esther. Dieses Targum scheni hebt nur die Glanzperiode in Salomon's Leben hervor, ignorirt aber gänzlich den Revers der Medaille, die dunkle Schattenseite der späteren Zeit. In der Paraphrase zu Esther, 1, 2 (בימים ההם) heisst es: In jenen Tagen, als der König Achaschwerosch auf seinem Throne sass, der für ihn in der Burg

Schuschan hergerichtet worden war. Dieser Thron war nicht *sein* Thron, auch nicht der seiner Väter, sondern es war der Thron des Königs Salomon, den mit grosser Kunst Chiram, der Sohn einer Wittwe in Tyrus, verfertigt hatte. Das ist Salomon, der grosse König, den der Heilige (gelobt sei er) zum Herrscher eingesetzt über die Welt, von einem Ende derselben bis zum andren. Gott hatte ihn auserkoren, ehe er noch geboren, und er liebte ihn, als er noch im Mutterschosse war; er offenbarte ihm unbekannte Geheimnisse und that ihm das tief Verborgene kund; Wissen und Weisheit gab er ihm und ein verständiges Herz von Anbeginn an. Er blickte die Streitenden an, die zum Gerichte vor ihn kamen, und sie konnten keine lügenhaften Worte vorbringen, denn er wusste, wer der Schuldige und wer der Unschuldige war. Glanz und Herrlichkeit war ausgegossen über ihn, und die Krone des Königs war auf sein Haupt gesetzt worden; Anmuth und Huld kleideten ihn, wie sie seinen Vater David kleideten. Alle Tage handelte er so wie damals, als er 13 Jahre zählte, wie am ersten Tage, als er die Herrschaft antrat. ידידיה wurde er genannt, weil er geliebt wurde vom König der Welt, Gott Zebaoth (מטול דהוה רחים למלך עלמא יי צבאות), wie es ausdrücklich (מפרש) heisst: וַיִּשְׁלַח בְּיַד נָתָן הַנָּבִיא וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ יְדִידְיָהּ (2 Sam., 12, 25). In gleich lobender Weise werden — unter Anführung entsprechender Bibelstellen — auch die übrigen Namen erklärt: שלמה, wegen des zu seiner Zeit herrschenden Friedens, איתיאל, weil Gott mit ihm war (אִתִּי אֵל), יקה, als Beherrscher der ganzen Welt (im Sinne von יִקְּהַת עַמִּים, Gen., 49, 10).

Darauf folgt eine Schilderung von Salomon's Macht und Grösse sowie eine ausführliche Beschreibung seines Thrones, die sich auch in andren Schriften findet (cf. Buber, Sammlung hagadischer Commentare zum Buche Esther, f. 2^a; Zunz, G. V., p. 279; Sachs, Beiträge, 1, 71 fg.) [1]).

---

1) Bei Zamaḫšarî zu Sur. 34, 12 (p. ١١٥٣) heisst es, dass die Dämonen, welche den Thron verfertigten, an demselben zwei Löwen anbrachten, die, wenn Salomon sich auf den Thron setzen wollte, ihre Tatzen ausstrekten, und ebenso zwei Adler, die ihn mit ihren Flügeln beschatteten, ferner (p. ١١٥۴), dass, als Afridûn später den

Eine auffallende Ähnlichkeit mit der Erzählung Sur. 27, 20—45, bietet Das, was im zweiten Targum von der Sendung des Wiedehopfes an die Königin von Saba erzählt wird. In der Paraphrase zu Esther, 1, 3, heisst es: .... Auf David folgte sein Sohn Salomon. Der Heilige (gelobt sei er) gab ihm die Herrschaft über die Thiere des Feldes und die Vögel des Himmels und über die Schedim, die Geister (רוחות; auch أرواح wird im Sinne von جنّ, Dämon, gebraucht, wie aus Lane, s. v. روح, p. 1181b, zu ersehen) und die nächtlichen Dämonen (לילין). Er verstand auch die Sprache Aller, und sie verstanden seine Rede, wie es heisst (1 Kön., 5, 13): וַיְדַבֵּר עַל הָעֵצִים .... וַיְדַבֵּר עַל הַבְּהֵמָה וְעַל הָעוֹף וְעַל הָרֶמֶשׂ וְעַל הַדָּגִים [1]. Und wenn Salomon's Herz wohlgemuth war vom Weine, befahl er vor ihn zu bringen die Thiere des Feldes und die Vögel des Himmels und die Schedim, Geister und Dämonen ...., und die Schreiber des Königs riefen sie bei ihren Namen, und Alle versammelten sich und kamen herbei, ohne Fesseln und ohne Bande und ohne dass ein Mensch sie anführte. Und eines Tages wurde der Wiedehopf (תרנגלא ברא) unter den Vögeln vermisst und war nicht zu finden. Da befahl der König voll Zorn, ihn herbeizubringen und wollte ihn züchtigen. Da erschien der Wiedehopf vor ihm und sprach: »O Herr, König der Welt, neige mir dein Ohr zu und höre meine Worte. Drei Monate sind es, dass ich mit mir zu Rathe gegangen bin und einen Entschluss gefasst habe; ich habe keine Speise gegessen und kein Wasser

---

Thron besteigen wollte, einer der Löwen ihm den Schenkel zerbrach. Dasselbe erzählt die jüdische Sage von Pharaoh נְכֹה, welches Wort met „lahm" übersetzt wird (cf. Ges., Thes., s. v. נכה, p. 885b).

1) R. Tanchum Jeruschalmi bemerkt in seinem Commentare zum Buche der Könige (ed. Haarbrücker, p. יט) zu diesem Verse, es sei unrichtig, das עַל im Sinne von עִם aufzufassen, als ob damit gesagt werden solle, dass Salomon die Sprache aller Geschöpfe verstanden habe — wie andre Leute meinen. Letzteres bezieht sich wohl auf die Targumstelle, und es ist nicht nöthig, mit Roediger (De origine et indole arab. libr. V. T. &c., p. 85, N.) und Haarbrücker z. St. anzunehmen, dass R. Tanchum Sur. 27, 16 im Sinne gehabt. Derselbe berücksichtigt auch sonst hagadische Stellen, so zu 1 Sam., 20, 30 und zu 1 Kön., 5, 10, an welcher letzteren Stelle er die oben erwähnte Deutung von איתן הימן כלכל anführt.

getrunken, um zuvor in der ganzen Welt umherzufliegen, denn ich sagte: Ist irgendwo ein Land oder ein Gebiet, das meinem Herrn, dem Könige, nicht unterworfen ist? Und ich schaute mich um, allüberall, und da fand ich eine Stadt, die Stadt Kitor (כרכא דקיטור) genannt, im Lande des Sonnenaufganges. Der Staub ist dort werthvoller als das Gold, und das Silber ist gleich dem Kothe auf den Strassen; die Bäume sind dort vom Urbeginn her (seit der Schöpfung, מן בראשית) gepflanzt, und sie trinken Wasser aus dem Garten Eden. Es sind dort viele Völker; auf dem Haupte tragen sie Kränze (כלילין) aus dem Garten Eden; einen Kampf zu bestehen vermögen sie nicht; mit dem Bogen zu schiessen verstehen sie nicht. Ich habe dort aber auch eine Frau gesehen, die über sie alle herrscht, und Königin von Scheba (מלכת שבא) wird sie genannt. Und wenn es dir gefällt, o mein Herr König, so will ich meine Lenden gürten wie ein Held, und will mich aufmachen und nach der Stadt Kitor im Lande Scheba fliegen; ihre Könige werde ich mit Ketten fesseln und ihre Beherrscher mit eisernen Banden (nach Ps. 149, 8) und werde sie vor meinen Herrn, den König, bringen".

Und die Rede gefiel dem Könige, und es wurden zusammenberufen die Schreiber des Königs, und sie schrieben einen Brief und banden ihn an den Flügel des Wiedehopfes. Und der Wiedehopf erhob sich gen Himmel und liess seinen Ruf ertönen und flog davon, und ihm folgten die Vögel alle.

Und sie kamen nach der Stadt Kitor im Lande Scheba, und es war zur Zeit des Morgens, und die Königin war ausgegangen, um die Sonne anzubeten. Da verdunkelten die Vögel das Licht der Sonne, und sie erhob ihre Hand und zerriss ihr Gewand und verwunderte sich sehr. Da kam der Wiedehopf hernieder, und sie sah, dass an seinen Flügel ein Brief gebunden war, und sie machte ihn los und las ihn. Und was war in dem Briefe geschrieben? »Von mir, dem Könige Salomon. Friede mit dir, Friede mit deinen Grossen (מני מלכא שלמה שלם ליכי שלם לרבנייכי). Wisse, dass Gott (קודשא בריך הוא) mich zum Könige eingesetzt hat über die Thiere des Feldes und über die Vögel des Himmels und über die Schedim und Geister und nächtlichen Dämonen, und alle

Könige des Sonnenaufganges und Niederganges kommen zu mir, um mich zu begrüssen (אתין ושאלין בשלמי). Wenn ihr nun kommen wollt, um mich zu begrüssen, so werde ich dir grosse Ehre erweisen, mehr als all den Königen, die vor mir sitzen; wenn ihr aber nicht kommen wollt, um mich zu begrüssen, so werde ich gegen euch aussenden Könige und Legionen und Reiter. Und wenn ihr fragt: »Was sind das für Könige, Legionen und Reiter, die König Salomon hat?" »Das sind die Thiere des Feldes; die Reiter, das sind die Vögel des Himmels; mein Heer, das sind die Geister, Schedim und nächtliche Dämonen; das sind die Legionen, die euch in euren Betten erdrosseln; die Thiere des Feldes werden euch auf dem Felde tödten, und die Vögel des Himmels werden euer Fleisch verzehren". Und als die Königin von Scheba die Worte des Briefes gelesen hatte, zerriss sie abermals ihr Gewand und schickte zu den Ältesten und Fürsten und sagte zu ihnen: »Ihr wisset nicht, was König Salomon mir geschrieben?" Sie antworteten und sprachen: »Wir wissen Nichts von König Salomon und auch seine Herrschaft achten wir für Nichts" (ולא חשבין למלכותיה). Sie aber hatte kein Zutrauen zu ihnen (לא אתרחיצת) und hörte nicht auf ihre Worte, und sie schickte und berief alle Schiffer des Meeres und belud sie mit edlen Holzarten, mit Edelsteinen und Perlen. Und sie sandte an Salomon 6000 Knaben und Mädchen (טלין וטליותא), Alle in *einem* Jahre, in *einem* Monat, an *einem* Tag und in *einer* Stunde geboren, Alle von gleicher Grösse und gleicher Gestalt, und Alle in Purpurgewänder gekleidet. Und sie gab ihnen einen Brief an König Salomon mit, in welchem sie geschrieben hatte: »Von der Stadt Kitor nach dem Lande Israel hat man sieben Jahre lang zu reisen. Da es aber dein Wunsch und dein Verlangen ist, dass ich dich besuche, so werde ich schon nach Verlauf dreier Jahre zu dir kommen". Und es war am Ende dreier Jahre, da kam die Königin von Scheba zu Salomon; als er hörte, dass sie komme, schickte er ihr den Benajahu, Sohn des Jehojada entgegen, welcher gleich war dem Morgenroth (שפרפרא), das zur Zeit des Tagesanbruchs erscheint, und dem Abendsterne (כוכב נוגהא), der unter den übrigen Sternen hervorleuchtet, und der Lilie, die an Wasserbächen steht. Und als

die Königin von Scheba den Benajahu, Sohn des Jehojada, erblickte, liess sie sich von ihrem Wagen herab (אתרכינת מן רכובתא). Da sagte Benajahu: »Warum lässest du dich vom Wagen herab?" Sie antwortete: »Bist du nicht der König Salomon?" Da sagte Benajahu: »Ich bin nicht der König Salomon, sondern ich bin einer seiner Diener, die vor ihm stehen" (wie 1 Kön., 10, 8). Hierauf wandte sie sich um und sagte ihren Grossen das Gleichniss (ומתלת מתלא לרברבניא): »Wenn ihr (auch) den Löwen nicht gesehen, so habt ihr (doch) sein Lager gesehen (אי לא חזי לבון אריא אתון חזון מרבעותיה), und wenn ihr den König Salomon nicht gesehen habt, so habt ihr aber doch die Schönheit des Mannes gesehen, der vor ihm steht". Und Benajahu ben Jehojada führte sie zum König, und als der König hörte, dass sie zu ihm komme, ging er und setzte sich in ein Haus von Glas (בית זוגיתא). Und als die Königin von Scheba den König sah, dachte sie in ihrem Herzen, dass er im Wasser sitze, und sie erhob ihr Gewand, um hindurchzugehen, und da sah er Haare an ihren Füssen. Und er sprach zu ihr: »Deine Schönheit ist Frauenschönheit, dein Haar ist Manneshaar; Haare sind eine Zierde des Mannes, etwas Hässliches aber an einer Frau". Da hub die Königin an und sprach: »Mein Herr König, ich will dir drei Räthsel aufgeben (אמתיל לך תלתא מתלין); wenn du sie lösen kannst, so werde ich wissen, dass du ein weiser Mann bist, und wenn nicht, so bist du wie die übrigen Menschen". Und sie hub an und sprach: »Was ist das? Ein Brunnen aus Holz, Eimer aus Eisen, welche Steine schöpfen und Wasser rinnen lassen"; da antwortete er: »Ein Schminkrohr" (גובתא דכוחלא). Und wiederum sprach sie: »Was ist das? Es kommt aus der Erde als Staub; seine Nahrung ist Staub; es wird ausgegossen wie Wasser und blickt zum Hause hin"; da antwortete er: »Naphtha". Und wiederum sprach sie: »Was ist das? Es geht allen voran, gleich einem Heerführer; es schreit laut und bitterlich; sein Kopf gleicht dem Schilfe; es ist ein Ruhm der Vornehmen, eine Schmach der Armen, ein Ruhm der Todten, eine Schmach der Lebenden, eine Freude der Vögel, eine Betrübniss der Fische"; da antwortete er: »Flachs". Da hub sie an und sprach: »Ich habe den Worten nicht geglaubt, bis ich kam und meine

Augen es sahen, und wahrlich! nicht die Hälfte ist mir berichtet worden; du besitzest mehr Weisheit und mehr des Guten, als mir gesagt wurde. Heil dir, Heil deinen Leuten und Heil deinen Dienern!" (לא האמנתי לדברים עד אשר באתי וכו׳, 1 Kön., 10, 7. 8, welche Stelle in der Sprache des Originals angeführt wird, nur das »Heil dir!" (אשריך) ist hinzugefügt). Und der König führte sie in seinen Palast, und als die Königin seine Pracht und Herrlichkeit sah, da sprach sie: »Gepriesen sei Gott der Herr, der Wohlgefallen an dir gefunden und der dich auf den Königsthron gesetzt hat, um Recht und Gerechtigkeit auszuüben". Und sie gab dem Könige viel Gold und Silber, und der König gab ihr Alles, was sie wünschte.

Was zunächst das Land Saba betrifft, mit dessen Schilderung der Wiedehopf seine Erzählung beginnt, so wird von demselben auch im Ḳorân (Sur. 34, 14) gesagt, dass es ein herrliches Land (بلدة طيّبة) gewesen sei, mit Gärten zur Rechten und zur Linken, bis es, wegen der Undankbarkeit (oder Gottlosigkeit) der Einwohner, durch Regengüsse (oder überfluthende Ströme) zerstört wurde, sodass statt der früheren Fruchtbarkeit die Bäume nur einzelne bittere Früchte trugen. (Man denkt dabei unwillkürlich an Gen., 13, 10.) Zamaḫšarî (II, ١١٥٢) und ihm folgend Baiḍâwî (II, ١٤٠) bemerkt hierzu, das ganze Land sei gleichsam *ein* Garten gewesen, und so reich an Früchten, dass man diese gar nicht zu pflücken brauchte, indem sie von selbst abfielen; auch habe es dort weder Moskitos, noch Flöhe, noch Fliegen, noch Scorpione, noch Schlangen gegeben. Dasselbe sagt — unter Hinweisung auf die Ḳorânstelle — Ḳazwînî (I, ٢٦), indem er zugleich das Land als ein ehemals sehr bevölkertes, gesundes und fruchtbares schildert. Bei Alkisâi (f. 303 r.) wird erzählt, der erste König von Jemen sei ʿAbd Schams, Sohn des Kahtan, gewesen, der auch Sabâ genannt wurde, vom Zeitwort سبا (gefangennehmen), weil er der Erste war, der die Araber bezwang. Auch bei Pococke, Specimen hist. Arab., p. 58, heisst es, ʿAbd Schams sei, wegen der vielen Beute, die er heimbrachte, und weil er viele Gefangene machte, سبا genannt worden (cf. Abû'l-Fidâ, Hist. anteislam., p. 114). Derselbe habe das Land mit vielen Bäumen bepflanzt (wozu Sur. 34, 14 angeführt wird), die Städte habe er mit

starken Mauern und eisernen Thoren befestigt, dann 100 Schlösser erbauen und mit Gold, Marmor und Edelstein verzieren lassen, was auch seine sieben Söhne in den ihnen gehörigen Städten thaten.

Auf welche Weise der Wiedehopf nach Saba kam, und überhaupt auch den Zusammenhang der im Ḳorân (Sur. 27, 20 fg.) mehr rhapsodisch und abrupt erwähnten Einzelheiten, erzählt Zamaḫšarî in seinem Commentar z. St. (II, ١٠٢١ ff. und, ihm folgend, aber viel kürzer, Baiḍâwî, II, ٦٩ ff.) also:

Als Salomon den Bau des Tempels (بيت المقدس) vollendet hatte, unternahm er die Wallfahrt nach Mekka, woselbst er während seines Aufenthaltes täglich 5000 weibliche Kameele, 5000 Rinder und 20,000 Schafe opferte. Von da ging er nach Jemen, welches Land ihm sehr gefiel. Er machte dort Halt; als er aber sein Gebet verrichten wollte, war nicht hinreichend Wasser da. Der Wiedehopf hatte nun die Fähigkeit, das in den Tiefen der Erde verborgene Wasser aufzufinden — er sah es, wie man das Wasser in einem gläsernen Gefässe sieht —, und so war das Aufsuchen des Wassers das ihm zugewiesne Amt. Auf Salomon's Geheiss erhob er sich nun in die Lüfte und flog davon. Da sah er einen andren Wiedehopf, der sich auf die Erde niedergelassen hatte; er gesellte sich zu ihm und erzählte ihm von Salomon's Macht und Herrlichkeit, worauf dieser ihm von der Königin Bilḳîs und ihrem zahlreichen Heere erzählte. Er flog nun mit ihm davon, um sich durch Autopsie von der Wahrheit des Gesagten zu überzeugen, und kehrte erst nach der Zeit des Abendgebets (بعد العصر) zurück. Nach einem andren Berichte hatte Salomon die Abwesenheit des Wiedehopfes dadurch wahrgenommen, dass einige Sonnenstrahlen sein Haupt trafen, und als er sich umsah, bemerkte er, dass der Wiedehopf nicht an seinem Platze war. (Die Vögel pflegten nämlich, wie anderswo erzählt wird, Salomon zu beschatten, wenn er auf dem Throne sass oder eine seiner Reisen durch die Luft machte) Er befahl darauf dem Oberherrn der Vögel, dem Geier (نسر), den Wiedehopf herbeizubringen. Der Geier flog davon und begegnete alsbald dem Wiedehopf, den er ungestüm anpackte. Dieser sagte: »Ich beschwöre dich bei Gott, der dir grössere Stärke verliehen als mir, hab' Erbarmen mit mir!" Da sagte der Geier: »Möge deine Mutter

um dich trauern, der Prophet Gottes hat geschworen, dich hart zu züchtigen, wenn du nicht einen guten Grund deiner Abwesenheit beibringst". Als nun der Wiedehopf vor Salomon erschien, näherte er sich ihm, den Kopf demüthig gesenkt und Schweif und Flügel herabhängen lassend. Salomon aber packte ihn heftig beim Kopfe; da sagte der Wiedehopf: »Bedenke, o Prophet Gottes, dass du dereinst vor Gott stehen wirst"; da erzitterte Salomon und liess ihn los. Darauf erzählte ihm der Wiedehopf von der Königin Bilḳîs und ihrem Throne — dessen Pracht und Grösse umständlich geschildert wird — sowie von ihrer Anbetung der Sonne. Alsdann gab ihm Salomon den Brief, den er mit Moschus zusiegelte und dann sein Siegel darauf drückte. Es wird erzählt, Folgendes sei der Inhalt dieses Briefes gewesen: »Von dem Diener Gottes, Salomon, Sohn David's, an Bilḳîs, Königin von Sabâ. Heil demjenigen, welcher der richtigen Leitung folgt. Und nun erhebt euch nicht gegen mich, sondern kommt als Gläubige".

Der Wiedehopf fand die Königin in ihrem Schlosse zu Mareb schlafend; nach der Meinung Anderer fand er sie wachend, umgeben von ihren Heerführern. Er flog durch das Fenster hinein und liess den Brief auf ihren Schoss fallen. Als sie das Siegel erblickte, erzitterte sie und bückte sich in Demuth. Darauf sagte sie zu ihren Leuten das, was sie sagte (d. h. die aus der Ḳorânerzählung bekannten Worte).

Mit Bezug auf die Textstelle »Ich werde ihnen ein Geschenk senden" (Vs. 35) sagt Zamaḫšarî (und kürzer Baiḍâwî): Sie schickte ihm — wie erzählt wird — 500 reichgeschmückte Jünglinge, auf reichgeschmückten Rossen reitend, aber wie Jungfrauen aussehend, und 500 gleichgekleidete Jungfrauen, auf Stuten reitend und wie Jünglinge gekleidet; ferner 1000 Gold- und Silberbarren (لَبِنَة, also ziegelförmige Barren), eine goldne, mit Edelsteinen verzierte, Krone, Moschus und Ambra; ferner ein Kästchen, in welchem eine ungebohrte Perle sowie ein krummgebohrter Onyx war. Als Gesandte wählte sie die Edelsten des Volkes, die zugleich kluge und einsichtsvolle Männer waren. Zu *einem* derselben, Almundar, Sohn ʿAmr's, sagte sie: »Wenn er ein Prophet ist, so wird er die Jünglinge und die Jungfrauen von einander unterscheiden, die

Perle durchbohren und durch den Edelstein einen Faden ziehen können, und wenn er euch mit unfreundlichem Gesichte empfängt, so ist er ein gewöhnlicher König, der nicht zu fürchten ist; empfängt er euch aber freundlich und wohlwollend, so ist er ein Prophet".

Von all diesem — heisst es weiter — brachte der Wiedehopf dem Salomon die Kunde. Salomon liess hierauf durch die Dämonen einen grossen Platz in einer Ausdehnung von 7 Parasangen mit ziegelförmigen Gold- und Silberbarren belegen; diesen liess er mit einer Mauer mit goldnen und silbernen Zinnen umgeben, dann befahl er, dass die schönsten Thiere zu beiden Seiten des Platzes in Reih' und Glied sich aufstellten und ebenso, dass die jungen Ǵinnen, die eine grosse Menge bildeten, zur Rechten und zur Linken stehen sollten. Dann setzte er sich auf seinen Thron, auf dessen beiden Seiten andre Throne errichtet waren; die Dämonen (الشياطين) bildeten eine Reihe, die eine Parasange weit sich erstreckte; eine zweite, eben so lange, Reihe bildeten die Menschen, die dritte, von gleicher Länge, die kriechenden, gehenden und fliegenden Thiere. Als nun die Gesandten kamen und Alles das sahen, und wie die Thiere die Gold- und Silberbarren, auf denen sie standen, mit ihren Excrementen besudelten, da waren sie ganz verwirrt und betäubt; der Muth entsank ihnen und sie warfen Alles weg, was sie mitgebracht hatten. Als sie vor Salomon's Angesicht traten, blickte er sie mit wohlwollender und freundlicher Miene an, und da ihn der Engel Gabriel über Alles belehrt hatte, fragte er sie nach dem Kästchen, indem er ihnen zugleich sagte, was es enthielt. Darauf liess er den Holzwurm (ارضة) herbeibringen, der die Perle durchbohrte, während ein weisser Wurm einen Faden, den er in den Mund genommen, durch den Onyx hindurchzog. Dann liess er Wasser bringen und forderte die Jünglinge und Jungfrauen auf, sich mit demselben zu waschen; er erkannte nun die Letzteren daran, dass sie das Wasser aus der einen Hand in die andre gossen und dann erst, mit beiden Händen, das Gesicht wuschen, was die ersteren gleich mit der *einen* Hand thaten. Als nun Almundar mit den Übrigen zurückkehrte, sagte Bilḳîs: »Er ist in der That ein Prophet, und wir können uns nicht mit ihm messen". Darauf machte

sie sich auf den Weg zu Salomon, gefolgt von 12,000 Heerführern, deren Jeder 1000 Mann unter sich hatte.

Mit Bezug auf den Vs. 44 erwähnten Glaspalast erzählt Zamaḫšarî (p. ١٠٢٩), dass Salomon einen Palast (قصر) aus weissem Glase erbauen liess, unter dessen (gläsernem) Fussboden Wasser war, und darin Fische und verschiedene Seethiere. In die Mitte des Palastes liess er seinen Thron hinstellen; auf diesen setzte er sich, umgeben von Vögeln, Ǵinnen und Menschen. Er that das, um der Königin eine hohe Meinung von seiner Prophetengabe beizubringen, damit sie um so eher sich zu seinem Glauben bekenne. Man sagt (وزعموا) — fügt Zamaḫšarî hinzu —, dass die Ǵinnen fürchteten, Salomon werde Bilḳîs heirathen und ihr das die Ǵinnen betreffende Geheimniss (wahrscheinlich, wie dieselben zu beherrschen seien) mittheilen, da sie selbst die Tochter einer Peri (oder eines weiblichen Ǵinn, بنت جنّيّة) war, und dass der aus dieser Ehe hervorgehende Sohn die Ǵinnen wiederum beherrschen und so ihre Dienstbarkeit niemals aufhören werde. Sie sagten desshalb zu Salomon, dass ihre Schenkel behaart seien und dass ihr Fuss einem Eselshufe gleiche. Um sich davon zu überzeugen, liess Salomon — auf den Rath der Ǵinnen hin — jenen Palast erbauen. Als er seinen Sitz eingenommen, liess er Bilḳîs bitten, einzutreten; als sie nun eintrat und ihre Füsse entblösste, bemerkte er, dass dieselben in der That behaart waren; er wandte seine Blicke ab und sagte ihr, dass der Palast mit Glas glatt getäfelt sei. Darauf befahl er den Dämonen (الشياطين), das Nûrah genannte Enthaarungsmittel (eine Mischung von Arsenik und ungelöschtem Kalk) zu verfertigen, und man sagt, es sei dieses die erste Anwendung der Nûrah gewesen.

Diese ganze Erzählung — nur Manches ausführlicher — findet sich auch bei Ṭabarî (I, ٥٧٧ ff.) und — nur in kürzerer Fassung, aber oft in wörtlicher Übereinstimmung — bei Ibn el-Aṯîr (I, ١٩٤ ff.), auf den auch in den Noten zu Ṭabarî verwiesen wird. Das Nûrah genannte Mittel zur Entfernung der Haare wurde von den Dämonen (شياطين) anempfohlen, nachdem Salomon zuerst die Menschen, dann die Ǵinnen befragt hatte, die aber keinen Rath wussten. Dass dieses das erste Beispiel vom Gebrauch desselben gewesen, wird

bei Ṭabarî als Tradition auf Ibn ʿAbbâs zurückgeführt. Ṭabarî erwähnt ferner (p. ٥٧٩), dass auch mit Bezug auf die ungebohrte Perle Salomon zuerst die Menschen, dann die Ǵinnen und zuletzt die Dämonen befragte, auf deren Rath er den Wurm Araḍa bringen liess, der mit einem Faden im Munde die Perle durchbohrte und zugleich den Faden hindurch zog. (Übrigens hat das benutzte MS. des Ṭabarî, wie aus den vielen Asterismen zu ersehen, an dieser Stelle besonders viele Lücken, und so erklärt sich wohl auch, dass der krummgebohrte Onyx nicht erwähnt wird.)

Im zweiten Esthertargum gibt die Königin von Scheba dem Salomon drei Räthsel auf, was auch der biblischen Darstellung entspricht (1 Kön., 10, 1; 2 Chron., 9, 1). Auch Ṭabarî erzählt (p. ٥٨١), Bilḳîs habe zu Salomon gesagt: »Ich möchte dich Etwas fragen, worauf du mir antworten sollst". Er sagte: »Frage nur!" Darauf sagte sie: »Sage mir, was ist das für ein Wasser, das weder vom Himmel noch aus der Erde kommt?" Nachdem Salomon der Reihe nach die Menschen, Ǵinnen und Dämonen befragt hatte, antwortete er ihr: »Das ist der Schweiss eines Renners".

Bei Alkisâi (f. 314 v.) werden ebenfalls die einander ähnlichen Jünglinge und Jungfrauen, die zu durchbohrende Perle und der krummgebohrte Onyx erwähnt; ferner sollte Salomon ein Gefäss mit einem Wasser füllen, das weder vom Himmel herabfällt noch aus der Erde hervorquillt — welche Aufgaben er also sämmtlich löste. (Das Räthsel von dem Wasser, das weder vom Himmel noch aus der Erde kommt, findet sich auch bei C. Landberg, Proverbes et dictons, I, 163, N⁰ 91).

Die ganze Erzählung kommt auch in Ṯaʿlabî's Prophetengeschichten (mitgetheilt in A. Socin's arabischer Grammatik, p. 49 ff.) vor, nur ausführlicher. So wird z. B. erzählt, dass Salomon während seines Aufenthaltes in Mekka dem Volke die Ankunft des Moḥammad zum Voraus prophezeite; ebenso wird berichtet, dass der Wiedehopf des Salomon يَعْفُور, der aus Jemen aber عُفَيْر geheissen habe, und so noch manches Andre.

Im Jalkut zu 1 Chron. 9, 1 (§ 1085) heisst es (nach dem Midrasch zu den Proverbien 2, 6) mit Bezug auf die von der Königin von Scheba aufgegebenen Räthsel, dass sie zu Salomon gesagt habe:

»Wenn ich eine Frage an dich richte, wirst du sie beantworten können?” Salomon erwiederte: »Der Herr gibt Weisheit; aus seinem Munde kommt Wissen und Einsicht” (Prov. 2, 6). Die Königin fragte nun: »Sieben gehen hinaus, neun gehen hinein, zwei schenken ein (שנים מוזגים), Einer trinkt”, worauf Salomon antwortete, es seien das die sieben Tage der נִדָּה (Levit., 12, 2), die neun Monate der Schwangerschaft, die Mutterbrust und das daran trinkende Kind. Das zweite Räthsel der Königin ist: »Eine Frau sagt zu ihrem Sohne: Dein Vater ist mein Vater, dein Grossvater mein Gatte; du bist mein Sohn; ich bin deine Schwester”, worauf Salomon antwortet: »Die Mutter, die das zu ihrem Sohne sagt, ist eine von Loth's Töchtern”. Auch die Aufgabe, die Knaben von den gleich aussehenden und gleich gekleideten Mädchen zu unterscheiden-wird von Salomon dahin gelöst, dass er an Alle Nüsse und Back, werk vertheilen lässt; die Knaben breiten einfach ihre Gewänder aus, um diese Dinge in Empfang zu nehmen, während die Mädchen verschämt ihre Tücher (סודריהם, das auch jede Art von Kopfbedeckung bezeichnet) dazu gebrauchen. Es ist das also nur die weitere Detaillirung der Textstelle; sonst aber wird die Zusammenkunft der Königin von Scheba mit Salomon weder im Midrasch noch im Talmud erwähnt, so reichen Stoff auch die biblische Erzählung zur weiteren Ausschmückung darbot. Dagegen findet sich die Erzählung von Salomon's Entthronung sowohl in den jüdischen wie auch in den arabischen Schriften, aber gerade hierbei zeigt sich ganz besonders die grosse Verschiedenheit in der Beurtheilung und Charakterisirung Salomon's.

Dass ein Dämon Salomon's Thron und Herrschaft usurpirte, während er selbst in armseliger Gestalt umherwanderte, wird im Ḳorân (Sur. 38, 33) nur ganz flüchtig erwähnt; um so ausführlicher ist aber die Darstellung bei den Commentatoren und den späteren Autoren. Es sind eigentlich zwei, in causalem Zusammenhange stehende, Erzählungen, die von Zamaḫśarî (II, ١٢٣٦) und Baiḍâwî (II, ١٨٧) zur erwähnten Ḳorânstelle sowie — mit einzelnen Varianten — von Ṭabarî (I, ٥٨٦ ff.) und Ibn el-Aṯîr (I, ١٦٦ ff.) mitgetheilt werden. Der Hauptinhalt derselben ist das Folgende:

Salomon hatte gehört, dass auf einer Insel, Ṣaidûn genannt (صيدون — das biblische צידון, Gen. 10, 15, — heisst bei Jâḳût, III, ۴۳۹, der Gründer von صيداء oder Sidon), ein mächtiger König herrsche, gegen dessen Land, seiner Abgeschlossenheit wegen, noch Niemand gewagt hatte, einen Kriegszug zu unternehmen. Salomon sammelte nun sein aus Menschen und Ǵinnen bestehendes Heer und zog aus, um jenen König zu bekriegen — nicht zu Lande und nicht zu Wasser, sondern durch die Luft, da ihn die Winde überall hintrugen, wohin er wollte. So gelangte er denn in kurzer Zeit mitsammt seinem Heere nach jenem Lande, das er eroberte und dessen König er tödtete. Die Tochter des Königs aber, Ǵaradah mit Namen, die an Schönheit und Anmuth alle andren Frauen überstrahlte, nahm Salomon mit sich, und nachdem er sie zum Islâm bekehrt hatte, nahm er sie zur Frau, und zwar liebte er sie mehr als alle seine andren Frauen. Ǵaradah aber hörte nicht auf, ihren Vater zu beweinen, und da Salomon ihr deshalb Vorstellungen machte, bat sie ihn, durch die Ǵinnen ein Bildniss (صورة) ihres Vaters verfertigen zu lassen. Als nun auf Salomon's Geheiss von den Ǵinnen ein solches Bildniss verfertigt und ihr gebracht wurde, warf sie sich jeden Morgen und jeden Abend vor demselben anbetend nieder, und auch ihre Dienerinnen erwiesen ihm göttliche Ehren. Das dauerte 40 Tage lang; da gelangte die Kunde davon zu Aṣaf, dem Sohne Beraḥjâ's (أصف بن برحيا). Dieser eilte zum Könige — zu dem er jede Zeit Zutritt hatte — und machte ihm Vorwürfe darüber, dass in seinem Hause Götzendienst getrieben werde. »In meinem Hause?" sagte Salomon. »In deinem Hause", antwortete Aṣaf. Da rief Salomon aus: »Wir sind Gottes und zu Gott kehren wir zurück" (انّا للّه وانّا اليه راجعون, Sur. 2, 151). Er ging hierauf in das Gemach, in welchem das Bildniss war, zerbrach dasselbe und bestrafte Ǵaradah sowie ihre Dienerinnen. Darauf zog er sein Reinigungsgewand (ثياب الطهرة) an — es war das ein Gewand, das nur Jungfrauen gesponnen, gewebt und gewaschen hatten — und ging in die Wüste; allda streute er Asche aus und wälzte sich in derselben, indem er weinend Gott um Vergebung anflehte; alsdann kehrte er zurück.

Unter den Frauen Salomon's war eine, Namens Amîna; dieser

gab er seinen Siegelring zur Aufbewahrung, so oft er in der Lage war, eine der gesetzlichen Waschungen vornehmen zu müssen; auf diesem Siegelringe beruhte seine Herrschaft. Als er nun eines Tages denselben wiederum der Amîna anvertraut hatte, kam während seiner Abwesenheit der Dämon Ṣaḫr (صخر), der die Gestalt Salomon's angenommen hatte, und sagte: »Gib mir meinen Siegelring, Amîna". Sie übergab ihm den Ring; er that ihn an seinen Finger, dann setzte er sich auf Salomon's Thron, und alsbald umgaben ihn die Vögel, Dämonen und Menschen. Hierauf kam Salomon — dessen Aussehen und Gestalt aber ganz verändert war — zu Amîna und verlangte seinen Ring. »Wer bist du denn?" fragte sie. Er erwiederte: »Ich bin Salomon, Sohn David's". »Du lügst", antwortete sie, »Salomon hat bereits seinen Ring in Empfang genommen und sitzt auf seinem Throne". Salomon sah nun ein, dass das die Strafe für sein Vergehen war; er ging fort und zog umher in den Wohnungen der Kinder Israel's und sagte: »Ich bin Salomon Sohn David's". Die Leute aber bewarfen ihn mit Staub, verspotteten ihn und sagten: »Sehet diesen Narren da, welcher immer sagt, er sei Salomon, Sohn David's". Hierauf ging Salomon an's Meer zu den Fischern; für diese trug er die Fische zu Markte; sie gaben ihm dafür jeden Tag zwei Fische; für den einen Fisch kaufte er sich des Abends kleine Brote, den andren ass er, nachdem er ihn gebraten hatte. In diesem Zustande verblieb er 40 Tage, also eben so viele Tage, wie die Abgötterei in seinem Hause gedauert hatte. Während dieser Zeit hatten sowohl Aṣaf als auch die Angesehensten der Kinder Israel's das Gebahren und die Regierungsweise jenes Dämons gar seltsam gefunden, und Aṣaf sagte zu denselben: »Habt ihr nicht auch bemerkt, wie sehr der Sohn David's sich verändert hat? »Allerdings", antworteten jene. Aṣaf ging hierauf zu den Frauen Salomon's und fragte sie: »Habt ihr nicht auch die Lebensweise des Königs sonderbar und seltsam gefunden so wie wir?" »Mehr als ihr" — antworteten die Frauen —, »denn er kümmert sich nicht um die Absonderungsperiode der Frauen und ebenso wenig beobachtet er selbst die Reinigungsgesetze". Da sprach Aṣaf: »Wir sind Gottes und zu Gott kehren wir zurück" (wie oben Salomon), und dann erzählte er den Kindern Israel's das, was er erfahren.

Als nun aber 40 Tage vergangen waren, flog der Dämon davon bis ans Meer, in das er den Ring warf, den alsbald ein Fisch verschlang. Einer der Fischer fing diesen Fisch, und da Salomon an diesem Tage ihm seine Dienste geleistet hatte, so gab er ihm am Abend zwei Fische, von denen einer derselbe war, der den Ring verschlungen hatte. Als nun Salomon diesen Fisch zertheilte, fand er den Ring; er steckte ihn an seinen Finger und warf sich vor Gott anbetend nieder. Darauf umgaben ihn die Vögel und die Dämonen; die Leute kamen ihm mit freundlichem Empfang entgegen, und er kehrte zu seiner Herrschaft zurück. Als nun Salomon wieder auf seinem Throne sass, befahl er den Dämonen, ihm den Dämon Ṣaḫr herbeizubringen, und als sie es gethan, wurde er auf Salomon's Geheiss zwischen zwei Steine gelegt, die mit Eisen und Blei aneinandergeschlossen und dann in's Meer versenkt wurden.

In einer andern, von Ṭabarî (I, ٥٩٢ ff.) mitgetheilten Überlieferung wird erzählt, dass die jüdischen Schriftgelehrten und die Thoraleser — قراء — bis zu dem Pseudosalomon vordrangen, ihn umringten und die Thorarollen entrollten, um daraus vorzulesen. Da flog der Dämon davon und ans Meer, in das der Siegelring hineinfiel, worauf ein Fisch denselben verschlang. Währenddessen war Salomon zu den Fischern am Meeresufer gegangen. Er bat sie, ihm etwas zu essen zu geben, indem er sagte: »Ich bin Salomon, Sohn David's". Einer der Fischer schlug und verwundete ihn; die andren waren darüber erzürnt und fragten ihn, warum er das gethan. »Weil er sagte, er sei Salomon", antwortete er. Sie gaben hierauf dem Salomon zwei Fische. Er ging ans Meer, um sein Blut abzuwaschen; hierauf schnitt er die Fische auf, da fand er in einem derselben seinen Ring; er that ihn an seinen Finger, und Gott gab ihm seine frühere Schönheit und seine Herrschaft wieder.... Als man auf sein Geheiss jenen Dämon vor ihn gebracht hatte, wurde derselbe in eine eiserne Kiste eingeschlossen, die Salomon mit seinem Siegel versiegelte. Darauf wurde er in's Meer versenkt, und da wird er bleiben bis zum Tage der Auferstehung (حتى تقوم الساعة). Der Name dieses Dämons war حيقيق (nach einer andern Lesart حيعيق, es fehlen hier einige diakritische Punkte).

Bei Alkisâi (f. 322 r.) wird — ebenfalls unter Anführung von Sur. 38, 33 — dieselbe Erzählung, nur mit einzelnen Varianten, erzählt. So wird im Namen des Ibn ʿAbbâs erwähnt, dass der Dämon Ṣaḫr (صخر الجنّي) weder über die Frauen Salomon's noch auch über sein Besitzthum irgend welche Macht gehabt habe. Ferner wird erzählt, dass nach Verlauf der 40 Tage Salomon ein vertrocknetes Brot auf seinem Wege fand. Er ging ans Ufer des Meeres, um es dort aufzuweichen; da entrissen es die Wellen seiner Hand. Da sprach er: »O Gott, nach 40 Tagen bescherst du mir ein trocknes Brot, du der Allernäher!". (الرزاق, einer der Namen Gottes, der auch Sur. 51, 58 vorkommt). Dann wird erzählt, wie einer der Fischer ihn mit einem Stocke schlug, weil er sich für Salomon ausgab und dass Salomon weinte, so dass die Engel im Himmel mit ihm weinten. Auch die Fischer hatten Mitleid mit ihm und gaben ihm ein Messer und einen Fisch, und als er diesen aufschnitt, fand er seinen Ring in demselben. Als der Dämon Ṣaḫr davon hörte, entfloh er. Salomon befahl — als er die Herrschaft wiedererlangt hatte — den ʿIfrîts (عفاريت) genannten Dämonen, ihn aufzusuchen, zu ergreifen und vor ihn zu bringen. Darauf wurde er auf Salomon's Befehl in den See von Tiberias versenkt, und man sagt, dass er da bleiben werde bis ans Ende der Zeiten.

Bei Jaʿḳûbî (ed. Houtsma, p. ٢٣ fg.) wird erzählt, dass eine der 700 Frauen Salomon's sich ein Bildniss ihres Vaters hatte verfertigen lassen, und dass auch die andren Frauen, ihrem Beispiele folgend, dasselbe thaten. Hierauf sagte Gott zu Salomon: »In deinem Hause werden Bilder angebetet (تُعبد الاصنام), und du gibst es zu? So werde ich denn zur Strafe dir die Herrschaft entziehen und die Stämme der Kinder Israel's von einander trennen; aus Liebe aber zu deinem Vater David werde ich dir die Herrschaft nicht während deines Lebens entziehen, und zwei der Stämme werden deinem Hause verbleiben, damit dein Andenken nicht ganz aufhöre". Als nun Salomon einst auf seinem Throne sass, wurde sein Siegelring von seinem Finger weggenommen (انتزع). Einer der Dämonen ergriff ihn, that ihn an seinen Finger und verdrängte so Salomon von seinem Throne, den er selbst einnahm, indem er zugleich Salomon seiner Kleider beraubte und

sich selbst damit bekleidete. Salomon zog ein wollenes Gewand an; in der Hand hatte er ein Rohr, und so bat er die Leute, ihm zu essen zu geben, indem er sagte: »Ich bin Salomon, der König von Israel; Gott aber hat mir die Herrschaft entzogen". Die Leute glaubten seinen Worten aber nicht und verspotteten ihn. Darauf ging er zu den Fischern am Meeresufer und bat sie, ihm etwas zu essen zu geben. Aṣaf aber, der Freund Salomon's, und noch Andre fanden das Betragen des Dämons, der Salomon's Thron eingenommen, auffallend und seltsam, so namentlich, dass er niemals Gottes Namen aussprach. Der Dämon entfloh hierauf und warf den Siegelring ins Meer, nachdem er 40 Tage lang den Thron Salomon's eingenommen hatte. Nach Verlauf dieser Zeit ging Salomon einst an's Ufer des Meeres; da sagte einer der Fischer zu ihm: »Komm' her, du Wahnsinniger, und nimm dir diesen Fisch"; darauf gab er ihm einen Fisch, der bereits stinkend war. Salomon ging mit demselben an's Meer, wusch ihn und schnitt ihn auf. Da fand er in seinem Innern einen andren Fisch, und als er diesen aufschnitt, fand er seinen Ring in demselben. Er steckte ihn, Gott lobpreisend, an seinen Finger. Gott gab ihm die Herrschaft wieder über die Kinder Israel's und machte die Vögel und Dämonen ihm unterthänig; die Dämonen verfertigten für ihn allerlei Kunstwerke, errichteten Bauten für ihn und dienten ihm auf jede Weise 40 Jahre lang. Auch bei Ṭabarî (I, ٥٩٣) und Ibn el-Aṯîr (I, ١٦٩) wird, unter Anführung von Sur. 38, 34—37, gesagt, dass erst *nach* dieser Episode in Salomon's Leben ihm die Herrschaft über die Ǵinnen, Dämonen und Winde — also als Zeichen der Vergebung von Gott — verliehen worden sei.

Die Erzählung bei Jâḳûbî ist von den früher angeführten Erzählungen doch einigermassen verschieden; auch erinnert sie an die biblische Darstellung (1 Kön., 11, 7—13); ganz anders die Erzählung bei Zamaḫśarî, Ṭabarî und Ibn el-Aṯîr. Die Demüthigung, die Salomon erfuhr, steht hier in gar keinem Verhältnisse zu seinem Vergehen, da er ja von der Bilderverehrung der Frauen Nichts wusste, und als er davon erfuhr, dieselben bestrafte und selbst Busse that. Denn dass er eine Ausländerin zur Frau genommen, war keine Sünde, sondern eher eine verdienstliche That,

da er sie zum Islâm bekehrte. Zamaḫšarî, der diese Erzählungen eben nur als Sagen anführt, deren Wahrheit noch zu dahingestellt bleibe (فالله اعلم بصحّته), sagt in der That am Schlusse der zweiten Erzählung, nach der Meinung kundiger Personen gehöre dieselbe zu den nichtigen Fabeln der Juden (من اباطيل اليهود), da es nicht denkbar sei, dass ein Dämon über Salomon, den Propheten Gottes, und dessen Frauen je eine solche Macht ausgeübt habe, dass ferner Salomon gewiss nie jene Anbetung des Bildes gestattet hätte und dass, *wenn* sie stattfand, er jedenfalls unschuldig daran gewesen sei.

In den jüdischen Schriften ist — wie schon aus den oben angeführten Stellen zu ersehen — die Veranlassung zu Salomon's Entthronung durchaus keine geringfügige; auch wird seine Herrschaft über die Dämonen nicht interimistisch suspendirt, um später in desto grösserem Glanze zu erstrahlen, vielmehr fürchtet er fortan die Dämonen, die früher *ihn* gefürchtet.

Die im Talmud erzählte Geschichte von der Usurpirung des salomonischen Thrones durch Aschmedai habe ich ZDMG., XXXI, 204 fg., mitgetheilt, wie gleichzeitig auch die damit in Verbindung stehende Erzählung von Schamir, der ursprünglich im Besitze des Wiedehopfes (תרנגול ברא) war. Wenn von Letzterem gesagt wird, dass er öde und unangebaute Berge aufsuche, so erinnert das an die von Bochart (Hieroz, ed. Lond., II, 345 fgg.) aus Aristoteles' Thierkunde, IX, 49 (ed. Aubert-Wimmer, I, 240; II, 330) und Aelian (III, 26) angeführten Stellen, in denen es vom Wiedehopfe heisst, dass er auf wüsten und entlegenen Felsen niste, was — nach Aeschylos — mit der Sage von Tereus in Verbindung gebracht wird. Dazu würde auch die in Gesen. Thes. s. v. דוכיפת (p. 326[b]) erwähnte Erklärung von דוכיפת, als דן = ذو, und כיפת = כיפא, sehr gut passen.

Sehr viel Ähnlichkeit mit dem, was im Talmud von Aschmedai's Gefangennehmung erzählt wird, hat die folgende, von Alkisâi (f. 299 r. fg.) mitgetheilte, Erzählung, die allem Anscheine nach jüdischen Ursprunges ist.

Salomon — so wird erzählt — berief eines Tages die ʿIfrît's, Dämonen und Ginnen zusammen, und befahl ihnen, ihm den Dämon Ṣaḫr (صخر الجنّى) herbeizuschaffen. Da sagten sie: »O Prophet

Gottes, Allâh hat diesem Ṣaḫr eine so grosse Stärke verliehen, dass alle Dämonen zusammen Nichts über ihn vermögen. Es gibt nur *ein* Mittel, ihn in unsre Gewalt zu bringen; Ṣaḫr kommt nämlich jeden Monat an eine Quelle (عين) auf einer gewissen Insel und trinkt vom Wasser derselben. Unser Rath wäre nun, dieses Wasser auszuschöpfen und stattdessen Wein hineinzuthun. Wenn er dann kommt und kein Wasser findet, so wird er vom Weine trinken, bis er berauscht sein wird; dann werden wir ihn ergreifen und dir bringen. Salomon befahl ihnen nun, das Vorgeschlagene in Ausführung zu bringen. Nachdem sie also das Wasser mit Wein vertauscht hatten, verbargen sie sich hinter den Bäumen jener Insel. (Ebenso heisst es im Talmud von Benajahu ויתיב באילנא.) Als nun Ṣaḫr an die Quelle kam und den Wein roch, erhob er ein Geschrei und dann sagte er: »O Wein, du bist etwas Köstliches, nur dass du Einem den Verstand nimmst und den Klugen dumm machst und Reue erzeugst!" Darauf ging er fort, ohne zu trinken. Den dritten Tag kam er wieder, und da ihn der Durst quälte, rief er aus: »Dem, was Gott über mich verhängt hat, kann ich nicht entgehen". Dann ging er an die Quelle und trank bis er vom Weine voll war. Hierauf erhob er sich und ging einige Schritte, fiel aber alsbald nieder. Die ʿIfrît's eilten nun von allen Seiten herbei und trugen ihn fort, während ihm aus Mund und Nase Feuerflammen hervorgingen. Als er aber vor Salomon erschien und dessen Siegelring erblickte, war seine Kraft dahin; er fiel in Demuth auf sein Angesicht nieder und sagte: »Wie gross ist deine Macht, o Prophet Gottes! aber sie wird von dir weichen und nur die Erinnerung daran wird bleiben". Salomon antwortete: »Du sprichst die Wahrheit" (Letzteres findet sich ebenfalls in der talmudischen Sage — cf. ZDMG., l. c., p. 219).

Einen merkwürdigen Anklang an die Sage von Aschmedai (und auch an die von mir damit verglichene von Silen und Midas) bildet das, was Mannhardt (Baumcultus der Germanen, p. 97) aus Vernaleken's Alpensagen (p. 213 fg.) mittheilt. Ein wildes Bergmännlein, von dem man Allerlei zu erfahren wünschte, wird dadurch gefangen, dass man zwei Brunnentröge mit Wein und Branntwein füllt. Als das Männchen zur Stelle kommt, sagt es zum

Weine: »Röthi, Röthi, du bschiss't (betrügst) mi nit", trinkt dann aber doch, wird berauscht, schläft ein, wird gebunden und in's Dorf gebracht. Ebenso wird, um einem wilden Männlein ein Mittel gegen die Pest zu entlocken, die Höhlung eines Steins mit Veltliner angefüllt, welches Mittel dann auch den gewünschten Erfolg hat. Auch bei A. Kuhn (Herabkunft des Feuers, p. 34, N) wird eine Stelle aus einem althochdeutschen Lobliede auf Salomon angeführt, in welchem ebenfalls die Gefangennahme eines Drachen durch Wein vorkommt.

Weshalb Salomon wollte, dass man Ṣaḫr vor ihn bringe, wird bei Alkisâi nicht gesagt; aber Ḳazwînî (I, ٢١٨) berichtet es in folgender Erzählung, die wiederum — der Hauptsache nach — mit der talmudischen übereinstimmt.

Der Diamant (حجر السامور) ist ein Stein, der alle andren Steine spaltet. Zur Zeit als Salomon — Friede über ihn! — den Tempel bauen wollte, befahl er den Dämonen (الشياطين), die Steine zu behauen. Als nun aber die Leute sich über den dadurch entstandenen Lärm beklagten, liess Salomon die Schlauesten der Ǵinnen (عفاريت الجنّ) vor sich kommen und fragte sie, ob es denn kein Mittel gäbe, die Steine zu behauen, ohne dass man es höre. Sie antworteten: »Wir, o Prophet Gottes! kennen kein derartiges Mittel; es existirt aber noch ein Dämon (مارد), Namens Ṣaḫr, der nicht in deinem Dienste steht; vielleicht kann er Etwas angeben". Salomon befahl nun, diesen Dämon herbeizubringen, und als derselbe vor ihm erschien, richtete er die gleiche Frage an ihn. Jener antwortete: »Ich kenne allerdings einen Stein, o Prophet Gottes! mit dem man geräuschlos Steine durchschneiden kann; ich weiss aber nicht, wo derselbe zu finden ist. Ich will dir aber die Art und Weise angeben, um in dessen Besitz zu gelangen, und das ist, dass man das Nest eines Adlers aufsucht". Auf Salomon's Befehl ging nun Einer der ʿIfrît's nach einem Adlerneste aus; er fand ein solches zur Zeit als der alte Adler ausgeflogen war; hierauf nahm er eine gläserne Schale und stülpte sie über das Nest, in dem die Jungen waren. Als der Adler zurückkehrte und sah, dass er nicht zu seinen Jungen gelangen konnte, flog er davon. Am Morgen des folgenden Tages aber kam er wieder mit einem Steine

im Schnabel, und mit diesem Steine spaltete er das Glas. Salomon, dem man dieses erzählte, befahl, den Adler vor ihn zu bringen. Als dieser gekommen war, fragte er ihn: »Sage mir doch, wo du dir jenen Stein geholt hast". Der Adler antwortete: »Den Stein, o Prophet Gottes! habe ich mir von einem Berge im Westen, dem Sâmûrberge (جبل السامور), geholt". Auf Salomon's Geheiss brachten hierauf die Dämonen von jenem Berge Steine herbei, mit denen die Bausteine behauen wurden, ohne dass man es hörte. Dass übrigens auch in andren arabischen Sagen der Sâmûr mit dem Wiedehopf in Verbindung gebracht wird, ist aus der oben (p. 180 ff.) erwähnten Erzählung von Moses' Kampf mit ʿOg ersichtlich.

Es möge gestattet sein, hier noch einiges auf den Hudhud Bezügliche zu erwähnen.

Bei Ḳazwînî (I, ۴۲۹) — und ähnlich in Arnold's arabischer Chrestomathie (p. ۴۱, N°. ۳۴) — wird erzählt, dass der Hudhud einst Salomon eingeladen habe, sein Gast zu sein. »Ich allein?" fragte Salomon. »Nein, du und dein ganzes Heer, euch alle lade ich ein, auf der und der Insel bei mir zu speisen". Als nun an dem dazu anberaumten Tage Salomon mit seinem Heere sich eingefunden hatte, sprang der Hudhud in die Luft, fing eine Heuschrecke, brach sie entzwei, warf einen Theil davon in's Meer und sagte: »Esset nun, und wem das Fleisch entgangen, dem wird jedenfalls die Brühe nicht entgehen" — فمن فاته اللحم من فاته لم يفته المرقة —, so bei Arnold; bei Ḳazwînî: من فاته اللحم نال من المرق. Salomon und seine Leute lachten, und daher — wie es bei Arnold heisst — stammt das Sprichwort: »Wenn dir das Fleisch entgangen, so trinke die Brühe" (ان فاتك اللحم فاشرب المرقة). Auch bei Socin (N°. 441) wird der Spruch angeführt: »اذا فاتك باللحم عليك بالمرقة, Wenn dir das Fleisch entgangen ist, so gieb Acht auf die Brühe!"

Bei Ḳazwînî wird ferner — und ebenso in Muḥîṭ al-Muḥîṭ (s. v. هدهد, p. ۲۱۹۹) — der Ausspruch Moḥammad's angeführt: »Tödtet nicht den Hudhud, denn er war es, der dem Salomon anzeigte, wo Wasser zu finden sei, und er wollte auch, dass man auf der ganzen Erde nur Gott allein anbete und kein Wesen ausser ihm",

was sich wahrscheinlich auf Hudhud's Entrüstung über die Sonnenverehrung der Sabaër bezieht (Sur. 27, 24) [1]).

Bei Alkisâi (f. 293 r.) wird erzählt, wie — nebst andren Vögeln — auch der Hudhud sich dem König Salomon vorstellte und, nachdem er ihn begrüsst hatte, zu ihm sagte, dass er ihm fortan als Führer (دليل) zum Auffinden des Wassers dienen werde. Salomon sagte hierauf: »Ich sehe, dass du sehr klug und findig bist; ich sehe aber auch, dass die israelitischen Knaben dich in ihren Schlingen fangen", worauf Hudhud antwortete, dass gegenüber dem Schicksalsbeschlusse (القضا والقدر) alle Klugheit nichts nütze.

Ganz ähnlich ist folgende Erzählung in Ibn ʿArab Šâh's فاكهة الخلفاء (ed. Freytag, p. ٩١): Es wird erzählt, dass einst der Huḍhud auf einem erhöhten Orte sass, Gott lobpreisend. Ein Imâm, der des Weges daherkam, sagte zu ihm: »O du Besitzer der Krone und des bunten Kleides (يا صاحب التاج والقباء الديباج), das ist ein gefährlicher Ort, an dem du leicht gefangen werden kannst". Hudhud spottete dieser Warnung. Als der Imâm kurz darauf desselben Weges kam, sah er, dass ein Knabe den Hudhud in einer Schlinge gefangen hatte und er sagte zu ihm: »O du Gottesfürchtiger (يا ابا عبادة), der du dich deines scharfen Blickes rühmst und das tief in der Erde verborgene Wasser erspähst, wie konntest du dich so fangen lassen!?" Darauf erwiederte Hudhud: »Gegen den Beschluss des Schicksals (القضاء والقدر) nützt keine Klugheit und kein Scharfblick.

Dieselbe Antwort gibt im Anwâr i Suheili ed. Ouseley (p. ١٣٩, auch bei Wilken, Instit. ad fundam. l. persicae, p. 186) eine Nachtigall auf die Frage, wieso sie den Schatz *unter* der Erde, aber nicht die Schlinge *auf* der Erde gesehen. Andere Stellen führt Österley in den Nachweisungen zu Wendunmuth (Bd. V, p. 107

---

1) Dass Hudhud bei der gelegentlichen Lobpreisung Gottes, Vs. 25 fg., auch sagt: „*Er* ist der Besitzer des grossen Thrones" (العرش العظيم), während er in Vs. 23 vom grossen Thron der Königin von Saba gesprochen, macht den Eindruck, als solle damit gesagt werden, dass ausser dem Throne Gottes kein andrer Thron — auch nicht der berühmte jener Königin — diese Benennung verdiene. Auch Zamaḫšarî (II, ١٠٢٥) hebt den Unterschied der beiden Bezeichnungen hervor.

zu Buch IV, 34 und p. 119 zu IV, 234) an, darunter auch Pantschatantra, I, 381.

Wie bei Ibn ʿArab Śâh, so wird auch bei andren Autoren der Federbusch des Wiedehopfes eine Krone (تاج, افسر) genannt; cf. ZDMG., XXXI, 208. So heisst es denn auch im westöstlichen Divan (Buch der Liebe. Gruss; ed. v. Loeper, p. 51):

> Hudhud lief einher,
> Seine Krone entfaltend.

Aber auch im Wendunmuth wird erzählt (Bd. IV, p. 283), wie einst der Adler hochzeitlich Beilager hielt, »darzu auch der Widhopff geladen umb seines prächtigen Gewands und königlichen Kronen willen". Ebenso heisst es in W. Wackernagel's Voces variæ animantium (p. 130, N°. 35):

> Der Widhopf ist gar wohl geziert
> Und hat doch ganz kein Stimm',
> Sein Cron er allzeit mit sich führt,
> Ist doch nichts hinter ihm.

Von dem Federbusche hergenommen ist die Benennung des Wiedehopfes mit ابو شوشه (Vater des Federbusches), die Dozy (Supplément, s. v. ابو) unter Hinweisung auf ZDMG., XVII, 390, anführt. Von einer Ähnlichkeit mit diesem Federbusch hergenommen ist wahrscheinlich die von Dozy (s. v. راس) aus Ibn Baiṭâr angeführte Benennung einer Orchis-Art mit راس الهدهد (Kopf des Wiedehopfes). Eine andre von Dozy (I, 120) angeführte Benennung بنو سليمان (Söhne Salomon's), »*huppes* (oiseaux), ainsi nommées parce qu'on croit que Salomon les a reçues d'Ophir et d'autres pays lointains". Dieser Benennung entspricht das bei Vullers (I, 277) und im Gazophylacium l. Persarum s. v. Upega (p. 470) angeführte persische بو سليمان (Vater Salomon's). Von seinem Federbusche hergenommen sind die persischen Benennungen mit شانه سر oder in der Deminutivform شانه سرك (caput cristatum habens, Vullers, II, 391), تاجپوش (corona iudutus, ibid., I, 410). Auf die Sendung an Bilkîs bezieht sich die Benennung mit مرغ سليمان (Vogel Salomon's) und مرغ نامه آور (Briefträgervogel, wie auch die Brieftaube heisst) bei

Vullers s. v. مرغ (II, 1165). Von seinem Rufe hergenommen sind die Benennungen پوپ, پوپو, بوبك, بوبو und ähnliche.

Von andren Eigenthümlichkeiten des Wiedehopfes sind andre Benennungen hergenommen [1]). Dahin gehört sein häufiges Sichverbeugen und Sichniederwerfen — das auch sprichwörtlich vorkommt —, wovon eine seiner arabischen Benennungen hergenommen ist (ZDMG., l. c. p. 313. 314, N°. 32). Diese Eigenthümlichkeit hebt auch Hieronymus Lorm hervor, indem er bei der Schilderung des Frühlings sagt (Der Naturgenuss, p. 254): »Selbst das Lied der Nachtigall ist jetzt ein kräftiges, und ein Vogel, dem nicht viel Gesang gegeben ist, der Wiedehopf, unterstützt durch seine Bewegungen gleichsam die Lebensfreude, er macht dem Dasein ununterbrochen seine Verbeugung". Die Benennung mit ابو الربيع — Vater des Frühlings —, die, wie aus Bocthor und Dozy zu ersehen, auch im Neuarabischen gebräuchlich ist, bezieht sich auf sein Erscheinen im Frühling, was auch Ḳazwînî (I, ۴۲۹) erwähnt.

Zwei jüdische, Salomon betreffende, Sagen, die in Buber's Einleitung (מבוא) zu seiner Ausgabe des Midrasch Tanchuma angeführt werden, berühren sich ebenfalls mit arabisch-persischen Sagen.

Fol. 68ᵇ (p. 136) dieser Einleitung wird aus einer Handschrift des M. Tanchuma folgende Erzählung angeführt:

Der König Salomon hatte eine Tochter von aussergewöhnlicher Schönheit. Er las in den Sternen (Planeten, מזלות), dass ein sehr armer Israelit sie heirathen werde. Um das zu verhindern, liess er mitten im Meere einen hohen Thurm errichten, in den er seine Tochter bringen liess. Zu ihrer Bewachung wurden 70 Eunuchen dorthin geschickt, während eine grosse Menge dort aufgespeicherten Mundvorraths zu ihrem Lebensunterhalte diente. Jener ihr zum Gatten bestimmte arme Jüngling war einst in einer kalten Nacht auf dem Wege und wusste nicht, wo er sein Haupt niederlegen sollte. Da sah er das geborstene Aas eines Ochsen auf dem Felde

1) Auch im Provenzalischen hat der Wiedehopf — wie aus Honnorat, Dict. provençal-fr. s. v. Petuga zu ersehen — neben petuga noch viele andre Namen, darunter: poupada, pupega (ital. upega), puput. Letzteres Wort dient auch zur Bezeichnung eines coquetten Frauenzimmers.

liegen, und er legte sich in dasselbe hinein, um sich zugleich zu wärmen. Da kam ein grosser Vogel, nahm dieses Aas und trug es mitsammt dem Jüngling auf das Dach jenes Thurmes, in dem die Prinzessin war und frass dort das Fleisch des Aases. Als die Prinzessin ihrer Gewohnheit gemäss des Morgens auf das Dach ging, um sich umzuschauen, erblickte sie den Jüngling. Sie fragte ihn, wer er sei und wer ihn hierher gebracht habe. Er antwortete, er sei von Akko (עכו) und dass ein Vogel ihn hierher getragen habe. Sie wies ihm darauf ein Zimmer an, in welchem er sich ankleidete, wusch und salbte. Als er wieder vor ihr erschien, zeigte sich, dass er von grosser Schönheit war; zudem war er ein grosser Schriftgelehrter. Sie entbrannte in Liebe zu ihm und fragte ihn, ob er sie zur Frau nehmen wolle; er antwortete: »Sehr gerne". Er liess sich darauf ein wenig zur Ader, schrieb mit seinem Blute den Trauungsact und sprach die Trauungsformel aus, wobei er Gott und zwei Engel zu Zeugen nahm. Sie war somit seine Frau. Als nun bald darauf die Eunuchen merkten, dass sie schwanger sei und auf ihre Fragen das Nähere erfuhren, schickten sie zu Salomon, dass er kommen möge. Als Salomon gekommen war und von seiner Tochter erfahren hatte, wie sie, trotz seiner Vorsichtsmassregeln, doch einen Mann bekommen hatte, der nicht nur ausserordentlich schön, sondern auch ausserordentlich erfahren in dem jüdischen Gesetze war, erkannte er alsbald, dass es derjenige sei, von dem er in den Sternen gelesen; er freute sich sehr darüber und dankte Gott dafür, einen solchen Eidam bekommen zu haben.

Eine ähnliche Erzählung wird von v. Rosenzweig in den Noten zu seiner Ausgabe des Ǵâmî (p. 200) sowie von Zotenberg in den Noten zu seiner Übersetzung des Ṭabarî (I, 585) angeführt. Salomon hatte einst ein Gespräch mit dem Vogel ʿAnḳâ (عنقاء; persisch سيمرغ, Sîmurġ) mit Bezug auf Vorherbestimmung. Salomon sagte, dass eine Frau im Osten einen Sohn und eine andre im Westen eine Tochter habe, welche Beide für einander bestimmt seien. ʿAnḳâ wollte diesen Schicksalsbeschluss vereiteln und entführte den jungen Mann. Es fügte sich aber, dass derselbe dennoch mit der Tochter jener Frau zusammenkam und sie heirathete, was Salomon

vom Engel Gabriel erfuhr. Sîmurġ wurde hierauf von Salomon und den andren Vögeln verspottet und zog sich beschämt in die Einsamkeit des Berges Kâf zurück.

Noch mehr Ähnlichkeit mit der jüdischen Erzählung hat die Erzählung von Salomon und ʿAnḳâ in der Form, wie sie, nach Ṭabarî, in v. Hammer-Purgstall's Rosenöl (I, 244 fg.) erzählt wird. Um den Schicksalsbeschluss zu vereiteln, raubt Sîmurġ die im Westen geborene Prinzessin und bringt sie nach seinem Neste auf dem Berge Kâf, wo er sie erzieht. Den im Osten geborenen, für sie bestimmten Prinzen ergreift eine unwiderstehliche Wanderlust. Er kommt so auf seiner Irrfahrt an den Fuss des Berges Kâf, wo hoch in den Lüften, auf einer Felsenbrücke, zu der kein Mensch gelangen konnte, das Nest Sîmurġ's war. Auf dieser Brücke sah er die Prinzessin stehen, wie sie ihn unten. Beide entbrennen vom ersten Augenblicke an in Liebe zueinander, können sich aber nur durch Zeichen verständlich machen. Das Thal, in welchem der Prinz sich befand, war mit Rhinoceroshäuten, Tigerfellen und dergl. bedeckt, Überbleibseln der Mahlzeiten Sîmurġ's. Die Prinzessin gab ihm durch Zeichen zu verstehen, er solle in eine der zusammengerollten Rhinoceroshäute schlüpfen, was er auch that. Sîmurġ war ausgeflogen; als er zurückkehrte, bat ihn die Prinzessin, ihr doch eine, von ihr näher bezeichnete, Rhinoceroshaut heraufzubringen, damit sie sich in ihrer Einsamkeit damit unterhalte. Sîmurġ that also. Die Prinzessin hatte von nun an in der That Unterhaltung, da sie, so oft Sîmurġ ausflog — und das geschah täglich – mit dem Geliebten allein war. Nach Jahresfrist fragte Salomon den Sîmurġ, ob er sich noch dessen erinnere, was er vor ohngefähr 20 Jahren gesagt. Sîmurġ antwortete: »Allerdings erinnere ich mich, und dass ich Recht hatte, will ich dir beweisen, da jene Prinzessin in meinem Neste ist; ich werde sie dir bringen". Als nun Sîmurġ der Prinzessin sagte, dass er mit ihr zu Salomon reisen wolle, war sie es zufrieden; nur wünschte sie, dass die Rhinoceroshaut, die in ihrem Zimmer war, ihr als Sänfte dienen und sie in derselben den Weg durch die Lüfte nehmen dürfe. Das geschah, und Sîmurg legte die zusammengerollte Rhinoceroshaut an den Stufen des Thrones nieder. »Kommt heraus!"

sagte Salomon, und herauskamen der Prinz aus dem Osten und die Prinzessin aus dem Westen, auf ihren Armen ein westöstliches Kind, das sie vor Kurzem geboren hatte. Sîmurġ flog beschämt davon und liess sich nie wieder blicken [1]).

Fol. 79a dieser Einleitung wird aus einem andren MS. des M. Tanchuma folgende Erzählung — die an den Satz הוּא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תְּשׁוּפֶנּוּ עָקֵב, Gen., 3, 15, anknüpft — mitgetheilt.

Ein Mann, der einen Krug mit Milch trug, fand auf dem Felde eine Schlange, welche jämmerlich schrie. Auf seine Frage, weshalb sie so schreie, antwortete sie: »Ich habe grossen Durst —, aber was trägst du da?" »Milch", antwortete er. »Gib mir die Milch zu trinken", sagte die Schlange, »und ich werde dir einen grossen Schatz zeigen". Als sie die Milch getrunken hatte, führte sie ihn an einen Ort, wo ein grosser Stein lag. Nachdem er denselben weggewälzt hatte, fand er den Schatz, den er zu sich nahm. Da sprang sie plötzlich an ihm hinauf und umringelte seinen Hals. Er fragte: »Was soll das heissen?" »Ich will dich tödten", sprach sie, »denn du hast all mein Gold genommen". Der Mann sagte: »Wir wollen zum König Salomon gehen, damit er entscheide, wer von uns im Rechte ist". Die Schlange war es zufrieden. Als sie vor Salomon erschienen waren, klagte der Mann die Schlange an. Diese sagte: »Ich will ihn tödten, denn es steht geschrieben (Gen., 3, 15): Du sollst ihn in die Ferse beissen". Salomon sprach: »Steige zuerst von seinem Halse auf die Erde hernieder, denn vor Gericht darf Keiner vor dem Andren einen Vortheil voraushaben". Als sie das gethan, fragte Salomon sie: »Was ist dein Begehr?" Sie wiederholte das früher Gesagte. Darauf sprach Salomon zu dem Manne: »Dir hat Gott befohlen: Du sollst ihr den Kopf zertreten — thue das!" Hierauf zertrat der Mann den Kopf der Schlange.

---

1) In Benfey's „Orient und Occident" (II, 316 fg.) finden sich mehrere Erzählungen, in denen die Beantwortung der Frage, wer am besten von Dreien gehandelt habe, den Anhaltspunkt und das Indicium zur Herausfindung eines Schuldigen bietet. Eine derartige Erzählung findet sich nun auch in dem חבור יפה מהישועה (ed. Amsterdam, 1746, f. 38) sowie in dem חבור מעשיות (ed. Verona, 1647, f. 36 — über beide Bücher vrgl. man Zunz, G. V. p. 130 fg. —), und zwar ist es hier Salomon, der die drei Probefragen stellt und so den Schuldigen eruirt.

Eine ganz ähnliche Erzählung findet sich in Anwâr i Suheilî (ed. J. Ouseley, p. 224 fg.), und ähnlich wie hier beruft sich die Schlange auf eine Ḳorânstelle (20, 121), an der es heisst, Gott habe zu Adam und zur Schlange (zum Satan) gesagt: »Ihr sollt einander feind sein". Hier ist aber der Fuchs der Schiedsrichter. Viele andre Parallelstellen werden von Österley zum Wendunmuth (Bd. 5, p. 130) angeführt.

Die jüdische Erzählung findet sich in etwas verschiedner — an die andren Erzählungen erinnernder — Form (der Mann erwärmt die Schlange; es werden zuerst mehrere Thiere als Schiedsrichter angerufen, dann David, zuletzt Salomon) auch im s. g. Maase-Buch (mitgetheilt in meiner jüdisch-deutschen Chrestomathie, p. 411 fg.). Sie scheint also noch in einem andren jüdischen Buche vorzukommen.

Zum Schlusse möge hier noch eine jüdische Sage Platz finden, die ähnlich bei arabischen Autoren vorkommt, welche dieselbe mit einer Ḳorânstelle in Verbindung bringen.

In den jüdischen Schriften (Gittin, 57b; jerus. Talmud, Taʿanith IV, 8; Midrasch Echa, S. 2 zu 2,2) wird erzählt: Als Nebuzaradan (נבוזראדן, Oberster der Leibwache Nebukadnezar's; 2 Kön., 25, 8 fg.) den Tempel betrat, sah er das Blut des Zacharias (der nach 2 Chron., 24, 21 im Vorhof des Tempels getödtet wurde), das fortwährend sprudelte und brodelte. Er fragte, was das sei. Man antwortete ihm, es sei das das Blut geopferter Stiere und Lämmer. Er liess hierauf Stiere und Lämmer schlachten, aber es war Nichts der Art zu sehen. Da sprach er: »Wenn ihr mir die Wahrheit sagt, so ist es gut, wenn aber nicht, so werde ich euer Fleisch mit eisernen Hecheln hecheln lassen". Sie antworteten hierauf: »Was sollen wir dir die Wahrheit verhehlen? Wir hatten einen Propheten, der zugleich Priester war und der uns ermahnte, in Gottes Wegen zu wandeln; wir aber haben ihn umgebracht, und das ist sein Blut". Da sprach Nebuzaradan: »Ich werde es zur Ruhe bringen". Er liess darauf die Mitglieder des grossen Synedriums kommen und sie an dieser Stelle tödten — das Blut hörte nicht auf zu sieden. Dann liess er die Mitglieder des kleinen Synedriums schlachten — das Blut hörte nicht auf zu sieden; dann die jungen

Priester (im Talmud Jünglinge und Jungfrauen), dann die Schulkinder — das Blut hörte nicht auf zu sieden. Da sprach er: »O Zacharias! Die Besten deines Volkes habe ich getödtet; willst du, dass Alle umkommen?" Darauf hörte das Blut auf zu sieden. Da dachte Nebuzaradan in seinem Herzen: »Wenn die Tödtung dieses *einen* Mannes so furchtbar bestraft wurde, wie wird es erst *mir* ergehen, der ich so *viele* getödtet habe?" Er nahm hierauf den jüdischen Glauben an.

Bei Ibn el-Aṯîr (I, ٢١٥ fg.) wird im Namen des Ibn Isḥâḳ erzählt: Nachdem die Kinder Israel's von Babylon (بابل) zurückgekehrt waren, sandte Gott einige Propheten an sie, die sie aber tödteten. Darauf sandte Gott Zacharias, Johannes (يحيى, was man auch mit יוחנן wiedergeben kann, wie es in der syrischen Version heisst) und Jesus, Sohn der Mirjam; auch die beiden ersteren wurden getödtet. Da schickte Gott zu ihrer Bestrafung einen der Könige von Babylon, Namens خردوس (wozu noch andre Lesarten angegeben werden). Als dieser nach Jerusalem gekommen war, sagte er zu seinem obersten Heerführer, Namens Nebûzâdân (نبوزادان): »Ich habe geschworen, dass „wenn ich die Kinder Israel's besiege, ich so viele von ihnen tödten lassen werde, dass ihr Blut bis in mein Lager fliesst". Als nun Nebûzâdân an den Ort kam, wo man die Opfer darbrachte, fand er dort siedendes Blut. Er fragte, was das sei. Man antwortete ihm, es sei das Blut von Opfern, die (von Gott) nicht angenommen wurden. Darauf sagte er: »Ihr sagt nicht die Wahrheit!" Er liess alsdann über dem Blutte 750 der angesehensten Männer tödten — es hörte nicht auf zu sieden. Dann liess er 700 Schriftgelehrte tödten — das Blut hörte nicht auf zu fliessen. Da sprach er: »O Kinder Israel's, sagt mir die Wahrheit, oder es bleibt Keiner von euch am Leben". Da sprachen sie: »Es war ein Prophet unter uns, der uns ermahnte und mit dem Einfall der Feinde drohte; wir aber haben ihm nicht geglaubt und ihn getödtet — und das ist sein Blut". »Und wie war sein Name?" fragte Nebûzâdân. »Sein Name war Johannes, Sohn des Zacharias", antworteten sie. Da sprach Nebûzâdân: »Jetzt habt ihr die Wahrheit gesagt", und fiel anbetend nieder. Dann sagte er zum Blute: »O Johannes! Dein und mein Gott weiss, was dein Volk

um deinetwillen gelitten; so ruhe denn, sonst bleibt Keiner am Leben!" Das Blut hörte nun auf zu sieden. Alsdann sprach er: »Ich glaube an den Gott der Kinder Israel's; er ist der einzige Gott und keiner ist ausser ihm". Er liess alsdann sehr viele Thiere — Pferde, Maulthiere, Kameele, Esel, Rinder und Schafe — schlachten und ihr Blut nach dem Lager hinleiten. Als Ḫardûs das Blut sah, glaubte er, es sei das der getödteten Kinder Israel's, und liess dem Nebûzâdân sagen, er solle jetzt aufhören. Und auf dieses Ereigniss — heisst es — bezieht sich, was Gott seinem Propheten Moḥammad gesagt hat; dann wird Sur. 17, 4—8 angeführt, an welcher Stelle von den feindlichen Heeren die Rede ist, welche Gott gegen die Israeliten zu ihrer Bestrafung senden werde.

Mit Bezug auf den siebenten Vers dieser Stelle, in welchem von denjenigen die Rede ist, die den Tempel betreten würden, erzählt Baiḍâwî (I, p. ٥٣٤) vom Feldherrn des babylonischen Königs جَودَرز oder خَرْدُوس Dasselbe (nur kürzer), was Ibn el-Aṯîr von Nebûzâdân erzählt. Die Anrede an das Blut stimmt fast wörtlich mit der bei Ibn el-Aṯîr überein.

An einer vorhergehenden Stelle bei Ibn el-Aṯîr (I, ٢١٣) wird — nach zwei etwas verschiedenen Versionen — erzählt: Der König Herodes (هيرودس) liebte die Tochter seines Bruders und wollte sie zur Frau nehmen. Johannes aber sagte ihm, das sei verboten. Was nun immer diese seine Bruderstochter von Herodes verlangte, wurde ihr gewährt. Eines Tages sagte ihre Mutter zu ihr: »Wenn der König dich wieder fragen wird, was dein Begehr sei, so antworte ihm: Ich verlange weiter nichts, als dass du Johannes tödten lässest". Als sie dem König auf seine Frage diese Antwort gegeben hatte, erfüllte er nach einigem Widerstreben ihren Wunsch und liess Johannes tödten. (Nach der zweiten Version wurde sein Haupt auf einer Schüssel hereingebracht und dasselbe sagte zu Herodes: »Sie ist dir nicht erlaubt — لَا تَحِلّ لَكَ)"? Von seinem Blute aber fielen einige Tropfen auf die Erde und hörten nicht auf zu sieden, bis Gott den Nebukadnezar sandte, den eine Frau zu dieser Stelle hinführte. Er liess hierauf über dem Blute 70,000 Mann schlachten — dann erst hörte es auf zu sieden.

Alles das hier aus Ibn el-Aṯîr Angeführte findet sich — etwas

verschieden — auch bei Ṭabarî (I, ٧١٤ fg.), woselbst der Feldherr نبوزراذان, Nebûzarâḏân, heisst. In Zotenberg's Übersetzung des Ṭabarî (I, 568. 593), wo der Heerführer Pîrouzâdân heisst, finden sich andre Lesarten dieses Namens, darunter دموزادان, das wahrscheinlich نبوزادان zu punktiren ist.

Die Erzählung vom siedenden Blut des Johannes wird auch flüchtig von Bîrûnî (p. ٣٠) erwähnt. Bîrûnî äussert aber zugleich seine Zweifel mit Bezug auf Nebukadnezar, da dieser 440 Jahre vor dem Tode des Johannes nach Jerusalem gekommen sei, und vermuthet, dass die Juden alle feindlichen Herrscher Nebukadnezar nannten, welche Ansicht sich auch bei Ṭabarî (Trad. Zotenberg, I, 570) ausgesprochen findet.

DIE LEGENDE IN DER JÜDISCH-DEUTSCHEN, DER JÜDISCH-SPANISCHEN UND DER SPANISCH-ARABISCHEN LITERATUR.

Die hagadischen Vorträge waren, wie oben bemerkt wurde, volksthümlich; sie waren zunächst für Frauen und Ungelehrte — nach moderner Ausdrucksweise für das grosse Publicum — bestimmt, und wurden zumeist am Sabbath und an Festtagen gehalten. Sie hatten auch etwas Festtägliches; sie waren erheiternd und unterhaltend, wozu das in ihnen vorwaltende witzige Element — die Wortspiele, die Sprichwörter, die frappirende Verbindung weit auseinander liegender Dinge [1]) — viel beitrug. Sie hatten aber noch einen höheren Zweck: sie sollten in einer bedrängten Zeit, in der man immer noch Schlimmeres befürchten musste, Trost und Erhebung gewähren und das Gottvertraen stärken durch den

---

1) Beispiele hierzu habe ich ZDMG., XXXI, 185 fg. angeführt. Auch Goethe bemerkt (Noten und Abhandlungen zum westöstlichen Divan, p. 283): "Schreitet man nun so fort .... so findet man, dass dem Orientalen bei Allem Alles einfällt, sodass er, übers Kreuz das Fernste zu verknüpfen gewohnt, durch die geringste Buchstaben- und Sylbenbiegung Widersprechendes aus einander herzuleiten kein Bedenken trägt".

Hinweis auf Gottes Liebe zu Israel und zu den frommen Männern insbesondre, wie sich diese in den biblischen Erzählungen und in den späteren Wundersagen kundgibt. Man wurde also über alles Leid der Gegenwart erhoben durch den Rückblick auf die glanzvolle Vergangenheit, auf die Zeit, in welcher das ganze Volk Israel alljährlich nach dem Hause Gottes in Jerusalem wallfahrtete, dann aber auch durch die Aussicht auf die, von den Propheten verheissene, Zukunft, in welcher die alte Glorie und Herrlichkeit wieder auferstehen werde.

Die hagadische Literatur war also eine volksthümliche, wie auch die Sprache, das Aramäische, eine volksthümliche war, und diese Literatur hat sich, in andrer Form, Jahrhunderte hindurch — bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts — erhalten.

Die jüdisch-deutsche Literatur ist nämlich vorherrschend eine Reproduction der hagadischen Vorträge und war ebenso vorwiegend für Frauen bestimmt, wie denn auf dem Titelblatte der jüdisch-deutschen Bücher sehr oft die »Frauen und Meidlich" aufgefordert werden, das betreffende Buch zu lesen. Die imperativische Form dieses Aufrufes findet sich denn auch in dem hebräischen Titel eines ehedem weitverbreiteten jüdisch-deutschen Buches, des צאינה וראינה — gewöhnlich Zennerenne genannt — oder wie der vollständige Titel lautet צְאֶינָה וּרְאֶינָה בְּנוֹת צִיּוֹן (nach Hohes Lied, 3, 11). Sowie nun in diesem Verse die Töchter Zion's aufgefordert werden, Salomon und seine Krone anzuschauen, so ist es hier eine Aufforderung, sich mit all den Wundersagen und den hagadischen Ausschmückungen der biblischen Erzählungen bekanntzumachen. Und sowie die hagadischen Vorträge am Sabbath gehalten wurden, so war der Z'êna u-r'êna eine Sabbathlekture für Frauen. Die einzelnen Abschnitte desselben sind nach der Reihenfolge der Abschnitte des Pentateuch und der Perikopen, wie sie am Sabbath vorgelesen werden, geordnet, und man konnte so jeden Sabbath den betreffenden Wochenabschnitt mit den darauf bezüglichen hagadischen Auslegungen lesen. Die Leserinnen wurden auf diese Weise mit letzteren bekannt und manche in der jüdischen Umgangssprache cursirende Redeweisen und Ausdrücke waren hagadischen Ursprunges. Es existirten noch viele

andre Bücher dieser Art, aber das צאינה וראינה war das bekannteste und beliebteste [1]).

Eine Analogie zum jüdisch-Deutschen bieten die Bücher im jüdisch-spanischen Idiom, dem sogenannten Ladino oder Español. Auch diese in hebräischer Schrift, aber in spanischer Sprache geschriebnen Bücher sind zumeist Übersetzungen oder Bearbeitungen hebräischer Schriften der verschiedensten Art. Mit dem Jüdisch-Deutschen hat das Ladino *die* Ähnlichkeit, dass darin viele veraltete spanische Wörter vorkommen, sowie ziemlich viele hebräische Wörter (wenn auch lange nicht so viel wie in den meisten jüdisch-deutschen Büchern), theils in ihrer ursprünglichen Form, theils als voces hybridae, indem das hebräische Wort, als sei es ein spanisches, eine spanische Endung erhält.

Ausser dem in Deutschland (ehemals) gebräuchlichen Jüdisch-Deutsch existirt auch noch polnisches Jüdisch-deutsch, herstammend von den Juden, die nach den slavischen Ländern (zu denen in dieser Hinsicht auch ein Theil von Ungarn gehört) auswanderten, welches Idiom sich sehr von dem in Deutschland gebräuchlichen

---

1) So gebrauchte man in der jüdischen Umgangssprache das Wort „Chuschim" zur Bezeichnung eines tauben Menschen, was auf einer hagadischen Stelle (Sotah, 13a, cf. jerus. Targum zu Gen., 50, 13) beruht, wonach der Gen., 46, 23, genannte חֻשִׁים, Sohn Dan's, schwerhörig (ויקירן ליה אודניה) war. Auch das Wort Schlemihl zur Bezeichnung eines s. g. Pechvogels, eines „Hans Unstern" (bei Chamisso) ist hagadischen Ursprungs.

Dass der Num., 1, 6, erwähnte Schlumiel, Sohn Zurischaddai's, Fürst des Stammes Simeon, der Ahnherr des Geschlechtes derer von Schlemihl sei, wie es im Romanzero (Jehuda b. Halevy, IV) heisst, ist allerdings richtig, aber der Zusammenhang ist ein andrer. Die herkömmliche Erklärung ist: Ein Schlemihl ist ein solcher, dem allerlei Nissim (נִסִּים, Wunder, Abenteuer, absonderliche Zufälle) passiren. Jener Schlumiel, Sohn Zurischaddai's, war dem Talmud (Sanhedrin, 82b) zufolge, identisch mit dem Num., 25, 14, erwähnten Simri, Fürst des Stammes Simeon, und zwar war Schlumiel sein eigentlicher, Simri einer seiner vier Beinamen. Wie es im Talmud weiter heisst, geschahen bei diesem Ereignisse 6 Wunder, נסים (nach dem Midrasch z. St. waren es 12), und so — sagt man — wird „Schlumiel" Jeder genannt, dem allerlei Nissim passiren.

So erzählt auch L. Kalisch (Bilder aus meiner Knabenzeit, p. 161), wie seine Grossmutter, eine fleissige Leserin des Z'êna u-r'êna, ihn wegen seiner Unruhe einen Sambatjon (Buxtorf s. v. סבט, col. 1417 fg.) zu nennen pflegte, und in gleicher Weise sagte: um ihn zu bändigen, dazu gehöre Salomon's Weisheit, Korach's Reichthum und Hillel's Geduld. Dass letztere sprichwörtlich geworden, gründet sich auf das, was Sabbath 30b, 31a erzählt wird (cf. Jüdisch-deutsche Chrestomathie, p. 396 fg.).

unterscheidet, auch insofern, als sich darin altdeutsche Wörter erhalten haben, die das in Deutschland gebräuchliche Jüdisch-Deutsch nicht kennt. In denjenigen Büchern, die in den letzten 50 Jahren gedruckt wurden, kommen auch — bald mehr, bald weniger — polnische oder russische Wörter vor. Auch die in Holland gedruckten jüdisch-deutschen Schriften gebrauchen — oft in seltsamer Verquickung mit deutschen Wörtern — holländische Ausdrücke. Mit diesen Büchern haben die jüdisch-spanischen insofern eine gewisse Analogie, als sie nicht in Spanien, sondern in Deutschland (Wien), Holland (Amsterdam), Italien (Livorno) und im Orient erschienen, was eben mit zur Erhaltung der altspanischen Ausdrücke beitrug (wie auch z. B. in der englischen Sprache, die in America gesprochen wird, viele Wörter vorkommen, die in früherer Zeit in England gebräuchlich waren, ebenso auch dort übliche Provinzialismen), und auch insofern, als die in der Levante gedruckten Schriften (und natürlich auch die Sprache der dortigen Juden) viele türkische Wörter enthalten. Eine andre Ähnlichkeit mit dem polnischen Jüdisch-Deutsch hat das Jüdisch-Spanische insofern, als noch jetzt Bücher in diesem Idiom erscheinen, wie gleicher Weise in den slavischen Ländern tagtäglich jüdisch-deutsche Bücher erscheinen und die Sprache selbst dort gesprochen wird.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen den jüdisch-deutschen und den jüdisch-spanischen Büchern besteht aber darin, dass die Sprache der letzteren — abgesehen von den altspanischen Wörtern — sich von der gewöhnlichen spanischen Schriftsprache wenig oder gar nicht unterscheidet, wie denn auch gleichzeitig spanische Bücher in spanischen (lateinischen) Lettern erschienen sind.

Wenn man in früherer Zeit (noch zu Anfang dieses Jahrhunderts) ein jüdisches Wohnzimmer betrat, dann sah man an einer Wand desselben eine Inschrift unter Glas und Rahmen, welche das *eine* Wort מזרח (Miz'rach, Sonnenaufgang) enthielt. Es war dieses die Ostseite des Zimmers, also die Weltgegend, nach welcher man beim Hauptgebete das Angesicht hinwendet, weil Jerusalem im Osten liegt; es war also das, was die Araber die Ḳiblah (قِبْلَة) nennen, welches Wort auch metonymisch gebraucht wird.

Jerusalem war aber auch die geistige Ḳiblah, der Ort, wohin

sich stets die Gedanken richteten. Es sind die an den Weiden Babylon's aufgehängten Harfen (Ps. 137), die immer wieder erklingen, es ist das »Wenn ich dein vergesse, o Jerusalem....", das immer wiederkehrt, wie denn auch manche Gebräuche, auch bei freudigen Anlässen, dazu dienen sollen, an den zerstörten Tempel zu erinnern (זכר לחורבן). Jerusalem und der Tempel bilden das Pathos der jüdischen Literatur, besonders der poetischen. So tönt denn die Klage auch durch die heitere und freudige Liturgie der Festtage; die schönsten Dichtungen und die rührendsten Erzählungen sind diejenigen, die sich auf jenes tragische Ereigniss beziehen, wie denn auch alle Schriften mit dem Wunsche oder dem Gebete um die Wiederherstellung des Tempels schliessen. Alles das kehrt in der jüdisch-deutschen Literatur wieder, wie denn auch das צאינה וראינה die Übersetzung einer Talmudstelle (Gittin, 56[a] fg.) enthält, die von den traurigen Ereignissen zur Zeit der Zerstörung des Tempels erzählt; auch die jüdisch-spanischen Bücher enthalten Vieles dieser Art.

Der Araber, an welchem Orte der Welt er auch sei, verrichtet seine Gebete, indem er sich nach der Gegend hinwendet, in welcher Mekka liegt. Die Bestimmung der Ḳiblah ist also sehr wichtig für ihn. So wird der Compass im Persischen und Türkischen »Kiblahweiser" (قبله نامه) genannt, als ob die Hauptbestimmung desselben wäre, die Ḳiblah anzugeben, wie auch im Arabischen ein diesem Zwecke dienender Taschencompass قبلية heisst. So sagt auch Ḳazwînî (1, ٢٩, Z. 4 v. u.) von einem Sterne im Sternbild des kleinen Bären, dass man vermittelst desselben leicht die Ḳiblah finden könne.

Der Unterschied zwischen diesem Ḳiblah-Nâmeh und dem מִזְרָח, das ja auch ein Ḳiblahweiser ist, ist aber der, dass sich mit dem arabisch-persischen Ausdruck kein Gefühl der Sehnsucht verbindet; Mekka war und ist im Besitze der Araber. Und so findet sich in den arabischen Büchern nirgends der elegische Ton, der die gesammte jüdische Literatur durchklingt. Die Araber sind ja nicht im Exil; ein Land der Sehnsucht und der Hoffnung, ein goldnes Zeitalter der Zukunft waren für sie nicht vorhanden.

Allerdings aber findet sich auch hier eine Literatur, die mit

der jüdisch-deutschen und der jüdisch-spanischen der Form wie dem Inhalte nach Analogieen hat, nur dass sie weniger stark vertreten ist.

Es ist das die Literatur der Moriscos; die dahin gehörigen Bücher sind in arabischer Schrift, aber in spanischer Sprache geschrieben, bilden also eine spanisch-arabische Literatur. Wie im Jüdisch-Deutschen und Jüdisch-Spanischen hebräische, so kommen hier arabische Wörter, für Begriffe religiösen Inhalts, vor [1]), theils

---

1) Auch in den jüdisch-spanischen Schriften kommen zuweilen arabische Wörter vor, nämlich spanische Wörter arabischen Ursprungs, z. B.:

„Alguazil" (portug. auch „Alvacir"), Beamter, als Übersetzung von שֹׁטֵר, vom arabischen الوزير.

„Azeyte" („aceite"), Oel, hebr. שֶׁמֶן, arabisch الزيت.

„Carmesi, carmesin", hebräisch תּוֹלָע, שְׁנִי תּוֹלַעַת, שָׁנִי das arabische — aus dem Indischen stammende — قرمز, dieselbe Bedeutung hat das lautähnliche כַּרְמִיל.

„Laud" („Alaud"), span. „láud", portug. „alaude", türkisch لاوته, Laute, als Übersetzung von נֵבֶל, arabisch العود.

„Oxalá", wollte Gott! als Übersetzung von לוּ, מִי יִתֵּן, Gen., 17, 18; Num., 22, 29; Deut., 32, 29, vom arabischen إن شاء الله, so Gott will.

„Trugiman, Traguman", Dolmetscher, als Übersetzung von מֵלִיץ, Gen., 42, 23 und von פֶּה, Ex., 4, 16, arabisch ترجمان.

So kommt es auch zuweilen vor, dass in den Bibelübersetzungen das spanische Wort dem hebräischen ähnlich lautet oder doch eines Stammes mit demselben ist, so z. B. „Açote", Geissel, als Übersetzung von שׁוֹט, arabisch السوط; „Alarze" („Alerze"), Ceder, hebr. אֶרֶז, arab. أرز. In der jetzigen spanischen Schriftsprache bedeutet „arce", Ahorn (lat. acer); „alerce" ist Lerchenbaum.

„Alberca, Teich", hebr. בְּרֵכָה, arabisch البركة.

„Albricia" (portug. „alviçara") frohe Botschaft, Geschenk für eine solche; davon: „albriciar, albriciador", als Übersetzung von בַּשֵּׂר, בְּשׂוֹרָה, מְבַשֵּׂר, vom arabischen بشر, بشارة.

„Alcoholar", die Augen mit Stibium färben, als Übersetzung von כָּחַלְתְּ, Ez., 23, 40 (die auch in Ges. Thes. s. v. כחל angeführt wird), arabisch كحل; auch פּוּךְ, 2 Kön., 9, 30, wird mit „Alcohol" übersetzt.

„Almenara", Leuchter, hebr. מְנוֹרָה, arabisch المنارة.

„Batehas", Melonen (eine im jetzigen Spanisch ungebräuchliche Form), hebr. אֲבַטִּחִים (Num., 11, 5), arabisch بطيخة.

„Hulano" (in der jetzigen Sprache „fulano", nach dem Dictionnaire der Akademie:

rein arabische, theils arabische mit spanischer Endung. Auch diese Schriften gehören dem Gebiete der Religion an.

Eines dieser Bücher führt den Titel: »Joseph Morgan, Mahometism fully explained. Written in Spanish and Arabick, anno 1603, for the instruction of the Moriscos in Spain by Mahomet Rabadan, an Arragonian Moor".

Dieses Buch ist also die Übersetzung eines spanisch-arabischen Buches und nur die im Original vorkommenden arabischen Wörter sind beibehalten worden, und zwar — wie im Original — transscribirt, also in lateinischen Buchstaben, wiedergegeben.

Wie der Herausgeber, Morgan, in der Vorrede sagt, kaufte er die Handschrift im Jahre 1719 in Tunis (woselbst er englischer Consul war). Geschrieben wurde dieselbe 1603 von einem der Christianos nuevos, d. h. also von einem Morisco, der nur aus Zwang und äusserlich ein Christ war. Die darin herrschende Sprache enthält viele Ausdrücke aus dem Dialekte von Arragonien und Valencia.

In der Vorrede des Verfassers, Rabadan, klagt dieser über die grausame Unterdrückung der Moriscos und erzählt, wie er mit grosser Mühe aus den arabischen Schriften, die man aus Furcht vor der Inquisition verbrannt oder versteckt gehalten hatte, sich einige für seinen Zweck gesammelt und das Ganze in Verse gebracht habe, damit dasselbe — entsprechend dem heiligen Inhalte — auswendig gelernt und so dem Gedächtnisse eingeprägt werden könne [1]). Es sei das aber um so nothwendiger, als in Folge der fanatischen Verfolgung und Unterdrückung das arabische

„Voz con que se suple al nombre de alguna persona"), als Übersetzung von פְּלֹנִי, Ruth, 4, 1, ar. فُلان.

„Mesquindad", Armuth, als Übersetzung von מִסְכֵּנֻת, Deut., 8, 9; das spanische Wort ist gebildet von „mesquino", arab. مسكين.

„Recamador", Sticker, hebr. רֹקֵם, arab. رقم. Das Zeitwort wird mit „broslar" übersetzt.

„Retama", Ginster, hebr. רֹתֶם, arabisch رَتَمَة, — und so noch mehrere Wörter.

1) In einer Note sagt der Herausgeber, dass er in Tunis öfter einzelne Capitel dieses Buches mit Begleitung von Guitarren oder Lauten singen gehört habe.

»Salah" [1]) vergessen sei und nur von Wenigen im Verborgenen gebetet werde, dass ebenso die Ausübung der religiösen Vorschriften ausser Gebrauch gekommen und dass die moslemischen Alims [2]) nirgends zu finden seien, da sie im Gefängnisse sich befänden oder gestorben seien. Es sind das nur einzelne der Klagen (oder Anklagen), die in dieser Vorrede erhoben werden.

Die verschiedenen Abtheilungen des Buches gehören dem religiösen Gebiete an; es findet sich dort eine Anzahl Legenden, unter denen manche der oben angeführten hier mit kleinen Varianten wiederkehren. Es soll also hier nur das erwähnt werden, was früher nicht vorkam.

Im 1. Capitel (p. 12 fg.), das von der Erschaffung Adam's handelt, wird — ähnlich wie an der oben angeführten Midraschstelle — die Hochzeitsfeier Adam's und Eva's geschildert. Der Engel Gabriel wurde beauftragt, dieselbe vorschriftsgemäss, mit Festsetzung der »Cidaque" [3]), feiern zu lassen und es sollten dabei die Engel als »Algualis" [4]) fungiren. An den oben angeführten Midraschstellen (Ber. R., S. 18; M. Tanchuma, I, 58b) heisst es, dass Gott den Brautführer gemacht und die Eva dem Adam zugeführt habe, zugleich mit dem Spruche: »Heil dem Stadtbewohner, dessen Brautführer der König ist" (טבוי לקריה דמלכא שושביניה). Dann folgt die Erzählung vom Genusse der verbotenen Frucht, mit einer langen Apostrophe des Erzählers über die unglückseligen Folgen dieser Übertretung des Gesetzes, wie denn ähnliche Exclamationen und Excurse auch sonst häufig vorkommen. Bei der Vertreibung aus dem Paradiese ruft Adam Gott bei der Glorie — »Alfadila" [5]) — dessen an, der einst sein Nachkomme sein werde (Moḥammed, der überhaupt, wo es immer nur möglich

1) Gebet, arabisch صَلَاة.

2) Span. Plural von عليم, Gelehrter, Schriftgelehrter; der arabische Plural heisst عُلَمَاء (daher Ulemas).

3) صداق, das Geldgeschenk, das der Bräutigam bei der Hochzeit der Braut (oder der Neuvermählte seiner Frau) zu geben hat.

4) Plural von الوَلِى, Freund; hier wohl Brautführer (aramäisch שושבין, das zunächst „Freund" bedeutet).

5) Arab. الفضيلة, Verdienst, Erhabenheit, Tugend u. s. w.

ist, mit in die Erzählung verflochten wird), ihm zu verzeihen — aber vergeblich.

Als nun — heisst es weiter — nach der Vertreibung aus dem Paradiese die erste Nacht vorüber war und der Morgen dämmerte, da verrichtete Adam die beiden »Aracas" [1]), welche die Muslime vor Tagesanbruch verrichten und die sie »Añafiles de Alfachri", Trompeten der Dämmerung [2]), nennen. Diese Gebete verrichtete Adam mit leiser Stimme; als aber die Sonne in ihrem Glanze hervorbrach und der Tag hell leuchtete, rief er laut und freudig: »Allah hu akbar" [3]), worauf er zwei Morgengebete verrichtete, und daher stammt unser »Salaat el-Subbah" [4]). Als er nun aber später sah, wie die Tage immer kürzer und kürzer wurden, ward er von einer grossen Traurigkeit ergriffen, da er fürchtete, es würde bald völlige Nacht herrschen. Er blieb so 30 Tage, ohne Nahrung zu sich zu nehmen, und daher stammt unser »Ramadan".

Das hier Mitgetheilte erinnert an die oben flüchtig erwähnte Talmudstelle (Mischnah abodah zarah, I, 3, f. 8) an welcher es heisst: Als Adam sah, wie die Tage immer kürzer und kürzer wurden, fürchtete er, dass zuletzt nur Finsterniss herrschen werde; als er aber sah, dass bei der Sonnenwende die Tage wieder zunahmen, setzte er acht Festtage ein, wie denn auch die heidnischen Calenden (des Januar) darin ihren Ursprung haben.

Im 2. Capitel wird u. A. erzählt, dass Gott dem Adam einige Gesetze gab, die er auch seinen Nachkommen ans Herz legen solle, so die gesetzlichen Abwaschungen [5]), das Gebot, die Eltern zu ehren, den Nächsten zu lieben und Andres der Art.

---

1) Ar. الركعات, Plural von ركعة, Gebet, verbunden mit Verbeugung des Körpers.

2) „Añafil" ist das spanische Wort für die maurische Trompete. „Alfachri" ist الفاجر, Morgendämmerung.

3) الله اكبر (Gott ist am grössten). Mit diesen Worten beginnt auch der Mueddin seinen Ruf zum Gebete (Boḫârî, I, ٢٣٢).

4) صلاة الصبح, Frühgebet.

5) Hier werden die Worte des Originals angeführt: „Tahararais vuestros cuerpos". طهر (hebr. טהר) ist der allgemeine Ausdruck für die gesetzlichen Reinigungen, deren einzelne Arten von Boḫârî (I, ٤٧, ٥٠, ٧٣ fg.) und Anderen ausführlich besprochen werden.

Das 3. Capitel erzählt von Noah. Der Engel Gottes lehrte ihn, wie er die Arche bauen solle, von welcher es ferner heisst, dass sie am Tage ʿÂśûrâ [1]), den 10. Moḥarram, auf einem Berge stehen blieb.

Das 4.—8. Capitel erzählt von Abraham. Die Erzählung beginnt ganz in der Weise epischer Dichtungen: »Ich will singen von ihm, dessen übernatürliche Eigenschaften so bewundernswerth waren, dass man sie für himmlisch hätte halten können....” Auch das Folgende wird zumeist in epischer Breite erzählt, so zunächst die bereits oben erwähnten Sagen. Hierauf wird erzählt, wie der König von Ägypten die Sarah, im Glauben, sie sei Abraham's Schwester, zu sich nahm, dann aber gezwungen ward, sie ihm zurückzugeben. Darauf folgt die Erzählung, wie des Königs einzige, sehr schöne und tugendhafte Tochter, Namens Hechera, (Hagar) ihren Vater bat, sie mit Abraham und seiner Frau fortziehen zu lassen, wie dann Sarah Abraham bat, die Prinzessin zur Frau zu nehmen und wie, als Abraham zögerte, der Engel Gabriel ihm sagte, dass das Gottes Wille sei, wie aber Iblîs später die Eintracht zwischen den beiden Frauen zerstörte.

Die hier zu Grunde liegende Tendenz findet sich an andren Stellen deutlicher ausgesprochen. Bereits in der Vorrede erwähnt der Verfasser, dass manche Gläubige, irregeführt durch die Christen, statt des Ismael den Isaak für den Gottgeopferten halten. Um nun dem Ismael sein Recht zu vindiciren, wird hier (Cap. 7. 8) die Geschichte von Ismael's Opferung ausführlich erzählt. Nach einigen

---

1) Der Tag عاشوراء, an welchem sehr viele Ereignisse stattfanden, und der auch mit dem jüdischen Versöhnungstage — 10. Tischri — in Verbindung gebracht wird, kommt bei den arabischen Autoren oft vor (cf. Pococke, Specimen hist. Ar., p. 301), z. B. bei Bohârî (II, ٣٥٤; III, ٢٥٨, ٢٧٩), bei Ibn el-Aṯîr (I, ٥٢), Bîrûnî (p. ٢٧٧, ٣٣٣) und Ḳazwînî (I, ٦٨), welche beiden letzteren Autoren bei der Aufzählung der Monate auch die Jahrestage einzelner Ereignisse angeben. Auch der Talmud lässt oft verschiedene Ereignisse aus verschiedenen Zeiten an einem und demselben bedeutungsvollen Tage stattfinden. Im Buche der Jubiläen (Ewald's Jahrbücher, III, 46) wird der 10. Tischri mit dem Verkaufe Joseph's, der an diesem Tage stattgefunden haben soll, in Zusammenhang gebracht, und ebenso der Ziegenbock, der am Versöhnungstage als Opfer dargebracht ward (Lev., 16, 9 fg.), mit dem Ziegenbocke, der beim Verkaufe Joseph's vorkommt (Gen., 37, 31).

nächtlichen Visionen sagt Abraham zu Hagar, dass er ein Opfer darbringen wolle, und dass Ismael dabei zugegen sein solle. Hagar ist damit einverstanden. Als nun Beide fortgehen, bittet sie Abraham, reichliche Nahrung mitzunehmen, damit dem Kinde ja Nichts fehle, für den Fall aber, dass es sich doch nicht wohlfühlen sollte, gibt sie ihm zugleich ein kostbares Tuch mit, um seinen Kopf damit zu umbinden; dann erfleht sie Gottes Schutz und Segen für Beide. (Ganz dasselbe wird im S. hajaschar, 44[a], von Isaak's Mutter Sarah erzählt).

Darauf folgt die Erzählung von den verschiedenen Versuchungen Satan's, und wie Ismael seinen Vater bittet, ihn doch ja fest zu binden und seiner Mutter das Gewand — »Aljubba" — [1]), womit sie ihn beim Fortgehen bekleidet hatte, als Erinnerung an ihn mitzubringen; wie dann Abraham das Messer an Isaak's Hals ansetzte und dabei die Worte sprach: »Bismillah! Allah hu akbar waadima!" [2]) Da aber — heisst es weiter — entstand ein gewaltiger Aufruhr im ganzen Weltall; Erde und Himmel erbebten, die Vögel flogen wehklagend hin und her, und auch die wilden Thiere heulten und jammerten, die Engel aber flehten zu Gott um Erbarmen. Darauf brachte — auf Gottes Geheiss — Gabriel dem Abraham einen Widder, der bis dahin im Paradiese geweidet hatte und sagte zu ihm: »Halt ein, Geliebter Gottes! Opfre diesen Widder!" Zugleich wird erwähnt, dass die verschiedenen Opfer bei dem Wallfahrtsfeste zu Mekka eine Erinnerung an dieses Opfer sein sollen, wie ebenso die Gebete zu den verschiedenen Tageszeiten an die Gebete Abraham's und Ismael's bei der Opferung — die hier ihrer ganzen Länge nach mitgetheilt werden — erinnern sollen.

Das 9. Capitel erzählt von Isaak, wie Gabriel der Sarah die Geburt eines Sohnes verkündet und — als sie daraufhin laut lacht —

---

1) „Aljubba" ist ein spanisches Wort, vom arabischen الجُبّة; das Wort kommt ähnlich auch in andren Sprachen vor, wie aus Diez' WB. s. v. Giubba zu ersehen ist.

2) بسم الله الله اكبر وعظيم (Im Namen Gottes! Gott ist gross und mächtig). Das بسم الله wird bei jeder Schlachtung eines Thieres gesagt — nach Sur., 2, 168; 5, 4; 6, 118; 22, 35. 37.

zu ihr sagt, dass ihr Sohn von diesem Lachen seinen Namen haben werde [1]). Sarah — heisst es weiter — eilte zu Abraham, um ihm die frohe Botschaft zu bringen, Abraham aber, der gerade Ismael in seinen Armen hielt, nahm die Kunde sehr kühl und gleichgültig auf, indem er sagte: »Wenn Gott mir nur diesen meinen Sohn Ismael am Leben erhält, so bin ich schon zufrieden und verlange weiter Nichts".

So ausführlich die Legende von Abraham und Ismael erzählt wird, so flüchtig ist die Behandlung der noch ferner erwähnten Personen: Joseph, Moses, Josua, David, Salomon, Jonas und Isa (Jesus).

Mit Bezug auf Joseph wird erzählt (p. 188), dass, als er im Gefängnisse war, der Engel Gabriel ihm erschien und ihm sagte, dass er — in Ermangelung des Wassers — die gesetzliche Waschung auch mit Sand vollziehen könne. Daher — heisst es weiter — stammt die Vorschrift, welche die heilige Sunna uns mit Bezug auf das »Tayamum" [2]) gibt. Ferner wird erzählt, dass Joseph die Heiden zur Beschneidung und zur Vertheilung der »Zacah" [3]) ermahnte.

Salomon's Thronentsetzung durch einen Dämon wird (p. 204 fg.) nur flüchtig berührt. Darauf aber wird erzählt, dass er auf seinen Irrfahrten durch das Land eines Königs gekommen sei, dessen Tochter, als sie ihn sah, in Liebe zu ihm entbrannte. Ihr Vater aber wollte von dieser Mésalliance Nichts wissen und verstiess sie. Beide, Salomon und die Prinzessin, entflohen; sie kamen auf ihrer Flucht an das Meeresufer, wo einige Fischer ihnen aus Mitleid ein paar Fische schenkten. In einem derselben fand Salomon seinen Ring [4]) und war somit wieder, was er früher gewesen.

---

1) Diese Namenserklärung scheint jüdischen Ursprungs zu sein, da die arabische Form des Namens, أسحٰق, kein derartiges Etymon bietet und „Lachen" ضحك heisst. Auch die Commentatoren zum Korân lassen den Namen ohne etymologische Erklärung.

2) تَيَمُّم, die Reinigung mit Sand.

3) زكا, Plur. von زكاة, Almosen.

4) Dieser Ring — heisst es, p. 202, — enthielt, ein Dreieck bildend, in hebräischen Buchstaben die Worte: „Alhamdulillahi Allahu achbar" (also الحمد لله الله اكبر, Gepriesen sei Gott! Gott ist am grössten).

In dem kabbalistischen Buche ʿEmek ha-Melech (f. 14 und 108) findet sich eine durchaus ähnliche Erzählung, die vollständig von Eisenmenger (I, 357 fg.) mitgetheilt wird. Ich habe in dem bereits oben erwähnten Aufsatze in der ZDMG. (XXXI, 319, N. 37) diese Erzählung erwähnt und die Vermuthung ausgesprochen, dass der Verfasser des ʿEmek ha-Melech, der längere Zeit in Palästina lebte, dort diese Volkssage arabischen Ursprunges gehört habe. Das hier Mitgetheilte bestätigt nun diese Vermuthung.

Das 10. Capitel erzählt (p. 257 fg.) von den Vorfahren Moḥammed's und dessen Genealogie bis auf Ismael zurück.

Der zweite Band gibt eine ausführliche Erzählung von Moḥammed's Himmelfahrt und eine Beschreibung alles dessen, was er bei dieser Gelegenheit sah. Darauf folgt die Schilderung des Tages der Auferstehung. Es wird hier u. A. erzählt, wie die Menschen, angstvoll des Gerichtstages harrend, zu Adam gehen und ihn bitten, ihr Fürsprecher zu sein. Adam lehnt es ab und schickt sie zu Abraham; von diesem werden sie zu Moses, von Moses zu Jesus geschickt, und dieser sagt zu ihnen, sie sollten zu Moḥammed gehen, der der beste Fürsprecher sei. Moḥammed nimmt denn auch den Auftrag an. Alles das wird ausführlich auch bei Boḫârî (III, ١٩٤ und ٢٧٣) erzählt.

In den hier und im Folgenden gegebenen Erzählungen sind es zunächst die Wunder, die denselben für den Gläubigen einen hohen Werth verleihen (»das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind"); die Wunder bilden aber überhaupt die poetisch-zauberische Aureole dieser Sagen, die sich darin von vielen andren Sagen unterscheiden, dass bei letzteren Alles hübsch natürlich vor sich geht.

Ein andres Erzeugniss der spanisch-arabischen Literatur wird von Gayangos (in seiner Übersetzung von Ticknor's History of Spanish Literature, IV, 247 fg.) nach einem MS. unter dem Titel »Poema morisco aljamiado de José el Patriarca" mitgetheilt. Es ist das also eine Dichtung, welche die Geschichte Joseph's und Zuleikha's behandelt, und aus welcher früher bereits Ticknor einige Specimina mitgetheilt hatte. Wie schon das Wort aljamiado besagt, ist auch dieses Gedicht in spanischer Sprache, aber mit

arabischer Schrift geschrieben [1]); es kommen aber auffallend wenig arabische Wörter darin vor [2]).

Gayangos bespricht ferner (p. 417 fg.) ausführlich die Sprache und Literatur der Moriscos und vergleicht dieselbe mit der Sprache der heutigen Juden an der Nordküste Africa's, in Smyrna und Constantinopel, welche — mit kleinen Veränderungen — sich derselben Sprache bedienen, die zur Zeit ihrer Vertreibung (im 15. Jahrhundert) gesprochen ward. Als Beispiel wird eine in Constantinopel erscheinende jüdisch-spanische Zeitschrift »Aor Israel" (wahrscheinlich אוֹר יִשְׂרָאֵל, Licht Israel's) angeführt, die, was Sprache und Styl betrifft, dem Zeitalter Alfons' des Weisen angehören könnte. Auch werden einige kleine, aber charakteristische Specimina aus spanisch-arabischen Schriften (p. 327 fg., 421 fg.) mitgetheilt, wie auch (p. 275. 422) einige Stellen aus dem Buche Rabadan's in der Originalsprache.

Die Geschichte Joseph's behandelt noch ein andres, 1888 erschienenes, Buch, betitelt: »Legendas de José, hijo de Jacob y de Alejandro Magno, sacadas de dos manuscritos moriscos de la Biblioteca nacional de Madrid, por S. Guillén Robles". In diesem Buche kommen neben den altspanischen auch sehr viele arabische Wörter vor, sowohl in ihrer ursprünglichen als auch in romanisirter Form. Sowohl die altspanischen als auch die arabischen Wörter sind nur in den Anmerkungen gegeben, — d. h. die arabischen Wörter nicht mit arabischen, sondern mit lateinischen Lettern, also transscribirt —; der Text enthält die Übersetzung der arabischen und die jetzige Form der altspanischen Wörter.

Die Darstellung der Geschichte Joseph's, wie sie hier gegeben wird, unterscheidet sich von der der arabischen (und persischen) Autoren zunächst darin, dass das romantische Element vor dem religiösen in den Hintergrund tritt und dass die Liebe zu Gott eine weit hervorragendere Rolle spielt als die sinnliche Liebe; so werden ferner die Scenen der Trauer und Klage besonders aus-

---

1) „Aljamia" — wovon „aljamiado" — heisst die bei den Moriscos gebräuchliche Mischsprache, wahrscheinlich von جمع, vereinigen, verbinden.

2) In dieser Erzählung kommt auch (p. 248. 255 und sonst öfter) das altspanische „catar" für „sehen" vor, das sich auch in den jüdisch-spanischen Schriften zuweilen findet.

führlich dargestellt, wie denn ein elegischer Ton das Ganze durchklingt. Überhaupt aber wird Alles sehr umständlich erzählt; der Erzähler verweilt mit Liebe bei seinem Gegenstande und kann sich gar nicht von demselben trennen; es ist, als hörte man die Geschichten, die eine Grossmutter, zur Seite des wärmenden Ofens in ihrem Armstuhl sitzend, in der Dämmerstunde ihren Enkeln erzählt. Zudem findet sich vieles von den gewöhnlichen Sagen Abweichende — wahrscheinlich volksthümliche Weiterbildungen der ursprünglichen Erzählungen, wie sie bei den arabischen Autoren vorkommen [1]).

Die Legende von Alexander dem Grossen, welche auf diejenige von Joseph folgt, hat, was Sprache und Schrift betrifft, dieselben Eigenthümlichkeiten wie die letztere. Das MS. beginnt mit den Worten: »Esto es el libro del recontamiento" (hier das gewöhnliche Wort für Erzählung, Geschichte) »del rey Alixander"; darauf folgt auf Arabisch die gewöhnliche Eingangsformel mit den Segnungen für den Propheten, dann als zweiter Titel: »Quitab hadits Dulkarnain" (كتاب حديث ذى القرنين), was der Herausgeber mit »Libro de la historia de Dulkarnain" wiedergibt. Darauf werden der Reihe nach die Überlieferer dieser Erzählung angeführt; eine Legende kann man sie kaum nennen; sie bezieht sich auf die Stelle Sur. 18, 82—98, wo Gott zu Moḥammed sagt, was er den Juden antworten solle, wenn sie von ihm Näheres über Ḏû'l-Ḳarnain zu erfahren wünschen. Es wird hier nämlich (p. 135—147) erzählt, wie

---

1) Auch in dieser Legende kommen manche Wortformen vor, die sich auch im Jüdisch-Spanischen finden. Dahin gehört die — an einzelnen Stellen gebrauchte — altspanische Form des Futurum, eine Verbindung des Hilfszeitwortes „haben" mit dem Infinitiv, wie sie auch in andren Sprachen vorkommt, so z. B. (p. 143): „Demostrart' he", (p, 207): „Tornart' he", (p. 216): „Allah ayudarnos ha" für: „Te demostraré", „te tornaré", „Allah nos ayudará". Im Allgemeinen aber kommen im Spanisch-Arabischen weit mehr altspanische Wörter und Wortformen vor als im Jüdisch-Spanischen. Eine Eigenthümlichkeit des ersteren Idioms ist die Nachbildung arabischer Redeweisen — also Arabismen. Für „Bringet mir Wasser!" („Traedme ava" — letzteres ist das gewöhnliche Wort statt „agua" —) heisst es im Original (p. 136) „Kommt zu mir mit Wasser" („Venidme con ava"). Dieses Venidme con „. . . . ", das öfter vorkommt (p. 151. 154. 166 und sonst noch) entspricht dem arabischen ائتونى ب — und so Mehreres. In den jüdisch-Spanischen Schriften findet sich Ähnliches bei Übersetzungen aus hebräischen Büchern, die sich Wort für Wort dem Texte anschliessen.

mehrere Juden Eintritt zu Moḥammed verlangten; als ihnen dieser gewährt worden war, sagte er zu ihnen: »Ihr kommt, um mich über die Geschichte D̲û'l-Ḳarnain's zu befragen?" Als sie dieses bejahten, erzählte er ihnen nun diese Geschichte (wie sie ähnlich im Ḳorân erzählt wird), und auch wie ein Engel im Namen Gottes dem D̲û'l Ḳarnain den Auftrag gab, die ganze Welt zu durchziehen und überall die Lehre vom wahren Gotte zu verkünden, und wie er den Auftrag auch ausführte. Darauf gab der Prophet ihnen die Genealogie D̲û'l-Ḳarnain's bis auf Rûm an, von welchem die Christen abstammen sollen, und dessen Genealogie er bis auf Isaak zurückführte [1]). Darauf sprachen die Juden die arabische Glaubensformel aus und bekannten sich also zur Lehre des Propheten. Es wird hierauf — aber nach andren Quellen — erzählt, wie D̲û'l-Ḳarnain in die verschiedenen Städte und Länder zog und die Einwohner aufforderte, an den *einen* Gott zu glauben, widrigenfalls er sie mit Krieg überziehen werde.

Darauf (p. 163 fg.) wird erzählt, wie D̲û'l-Ḳarnain sich vornahm, das Land der Finsterniss (»Tierra de la escuridad") aufzusuchen, in welchem das Wasser des Lebens zu finden, und wie auf sein Gebet Gott ihm den Engel »Zayefil" sandte, der ihm Näheres über dieses Land mittheilte. Er zieht nun mit einem Theile seines Heeres hin, begleitet von Aljadir [2]) und mit einem wunderbaren Stein versehen, der das Dunkel erhellte. Als sie dort angekommen waren, zeigte ihnen ein Engel die Quelle des Lebenswassers; D̲û'l-Ḳarnain trank davon, worauf er mit seinem Heere weiterzog.

Darauf werden die Briefe mitgetheilt, die D̲û'l-Ḳarnain an verschiedene Könige schrieb, in welchen Briefen er (zum Theil nach Ḳorânstellen) die Allmacht Gottes preist und die Könige mit ihren Unterthanen auffordert, sich von Satan (Iblîs), der sie zur Anbetung fremder Götter verleitete, nicht länger verführen zu lassen, und nur an den *einen* Gott zu glauben, widrigenfalls er sie be-

---

1) Rûm (الروم) wird als Nachkomme Esau's genannt, von welchem die Römer (und Griechen) abstammen sollen (Abû'l-Fidâ, Hist. anteisl., p. 152. 168; Jâḳût s. v. الروم, II, ٨٩١, Scholien zu Ḥarîrî, p. ٤١١, cf. ZDMG., XV, 143).

2) Mit „Aljadir", der schon früher (p 145) erwähnt wurde, ist ohne Zweifel al-Ḫiḍr (الخضر) gemeint, der in der orientalischen Sage eine grosse Rolle spielt.

kriegen werde. Die Briefe beginnen alle mit der arabischen Eingangsformel und schliessen mit den Worten: Es gibt keine Gewalt und keine Macht ausser bei Gott, dem Erhabenen, Wunderbaren (»No hay poder ni fuerza sino con Allah, el grande, el maravilloso") [1].

Ferner wird erzählt, wie Ḏû'l-Ḳarnein sich rüstete, um Darius zu bekriegen. Als dieser hörte, dass Ḏû'l-Ḳarnain auf einem Zug gegen ihn begriffen sei, schrieb er ihm einen Brief, der mit den Worten anfing: »Von Darius, dem Könige der ganzen Erde, der da leuchtet wie die Sonne, an den Räuber Ḏû'l-Ḳarnain und seine Genossen" und ebenfalls mit den Worten schloss: »Es gibt keine Gewalt und keine Macht ausser bei Gott". In diesem Briefe gibt er Ḏû'l-Ḳarnain den Rath, in sein Land zurückzukehren, statt andre Länder erobern zu wollen, weil es ihm sonst schlecht ergehen werde. Es wird darauf die Antwort Ḏû'l-Ḳarnain's mitgetheilt, in welcher er zunächst Gott lobpreist und dann sagt, dass er mit Gottes Beistand den Darius besiegen werde.

Hierauf wird — nach einer andren Mittheilung — erzählt, dass Darius an Ḏû'l-Ḳarnain mit Sesam gefüllte Säcke schickte, ferner eine Kiste voll Gold, eine Bruthenne und einen Rubin [2]. In der — ebenfalls mitgetheilten — Antwort Ḏû'l-Ḳarnain's sagt derselbe im Einzelnen, dass er alle die ihm zugesandten Dinge als Vorzeichen betrachte, dass Gott ihm den Sieg verleihen werde, und dass er als Gegengeschenk ihm gleichzeitig einige Säcke mit Senf schicke. Darauf nimmt Ḏû'l-Ḳarnain vor den Gesandten einige Sesamkörner in den Mund und zerkaut sie, indem er sagt, er hoffe, dass er mit Gottes Hilfe ebenso das Heer des Darius vernichten werde.

Eine ähnliche, aber deutlichere, Darstellung dieser symbolischen Correspondenz findet sich bei Ibn el-Aṯîr (I, ١٩٨), woselbst erzählt wird, dass Alexander's (oder Ḏû'l-Ḳarnain's) Vater dem Darius (Dârâ) einen jährlichen Tribut zahlen musste, der aus einem goldnen Ei

1) Die Worte: „Es gibt keine Gewalt und keine Macht ausser bei Gott" etc. sind Übersetzung des Spruches لا حول ولا قوّه الا بالله العلى العظيم, der namentlich bei traurigen Ereignissen ausgesprochen wird.

2) Im Texte „rubí", im Original „alyacuta", das arabische ياقوت.

bestand. Als Alexander zur Regierung gelangte, weigerte er sich, den Tribut ferner zu entrichten. Darauf schickte ihm Darius einen Ball mit einem Schlägel [1]) sowie einen Sack mit Sesam und zugleich einen Brief, in dem er zur Erklärung schrieb, er sei noch ein Knabe, für den es sich besser zieme, Ball zu spielen, und dass er es zu bereuen haben werde, wenn er den Tribut nicht zahle, weil alsdann Darius mit einem grossen Heere (was der Sesam andeuten sollte) ihn dazu zwingen werde. Alexander antwortete ihm hierauf, dass er Schlägel und Ball als gute Vorzeichen betrachte, dass er den Darius besiegen werde; zugleich schicke er ihm einen Beutel mit Senf, um ihm damit zu sagen, dass, wie der Senf schärfer sei als der Sesam, auch sein Heer tapfrer sei als das des Darius. Nach einem andren, von Ibn el-Aṯîr angeführten, Berichte hatte Darius Leute geschickt, die den Tribut erheben sollten; Alexander liess ihm aber die Antwort bringen, dass die Henne, welche bis dahin das Ei gelegt, geschlachtet worden sei.

Es wird hierauf von der Schlacht erzählt, die zwischen dem Heere des Ḏû'l-Ḳarnain und dem des Darius stattfand. Als die Perser in der Umgebung des Darius sahen, wie Ḏû'l-Ḳarnain immer stürmischer vordrang, tödteten sie den Darius. Ḏû'l-Ḳarnain, der das von Weitem gesehen, eilte hinzu. Als er sah, dass noch Leben in Darius war, legte er, von tiefem Mitleid ergriffen, dessen Haupt in seinen Schoss, und sagte zu ihm, dass er, wenn er wieder genesen werde, Nichts von all dem verlieren solle, was er besessen, und dass er (Ḏû'l-Ḳarnain), wenn er seine Mörder ausfindig mache, sie tödten lassen werde. Als Darius diese Worte vernahm, weinte er heftig [2]) und Ḏû'l-Ḳarnain weinte mit ihm. Darauf nahm Darius die Hand Ḏû'l-Ḳarnain's, legte sie auf seine Brust und sagte zu ihm, dass er den herannahenden Tod fühle, dass Ḏû'l-Ḳarnain für seine Bestattung Sorge tragen möge und dass er für seine Mutter, seine Schwester und seine Frau sorgen solle,

1) Beim Maillespiel zu Pferde gebraucht, welches Spiel bei den Persern sehr beliebt war, wie denn auch der Schlägel (جوگان) bei Ḥâfiz oft als Bild vorkommt. Im Pseudo-Callisthenes (ed. C. Müller, p. 40) schickt Darius eine Peitsche, einen Ball und ein Kistchen mit Goldmünzen, um die Heimreise zu bestreiten.

2) „lloró lloro muy fuerte" — eine dem Arabischen nachgebildete Ausdrucksweise.

als wären sie die Seinigen und dass er seine Tochter, Namens »Raxik", das ihm liebste seiner Kinder, zur Frau nehmen solle.

D̲û'l-Ḳarnain zog seine Hand nicht hinweg, bis Darius todt war. Dann liess er ihn mit königlichen Ehren bestatten und gab in allen persischen Landen kund, dass Gott ihn zum Herrscher über dieselben gemacht und dass er sie eben so mild behandeln werde, wie Darius es gethan. Er liess sodann ausrufen, dass er die Mörder des Darius erhöhen werde; als diese sich gemeldet hatten, sagte er zu ihnen, ihre Erhöhung solle darin bestehen, dass man sie an den Galgen hängen werde, was denn auch geschah. Darauf schrieb D̲û'l-Ḳarnain an die Mutter des Darius alles Vorgefallene und dass er den Wunsch des Darius erfüllen und auch seine Tochter Raxik zur Frau nehmen wolle. In ihrem Antwortschreiben preist die Mutter des Darius den D̲û'l-Ḳarnain und meldet ihm zugleich, dass Darius' Tochter Gott dafür danke, dass D̲û'l-Ḳarnain sie zur Frau gewählt.

Es werden auch (p. 221 fg.) mehrere Briefe D̲û'l-Ḳarnain's an Aristoteles mitgetheilt, in denen er erzählt, was er Alles vollbracht und was er Alles gesehen. In dem ersten derselben schreibt er ihm, wie er in das Land der »Torchamenin" gekommen sei und von den Fragen, die er an die dortigen Gottesgelehrten (»Teologos", im Original: »Los del saber Allah") gerichtet habe, und wie sie dieselben beantwortet [1]). Ferner wird erzählt, wie D̲û'l-Ḳarnain in das Land der Frauen kam, an deren König »Baueris" er schrieb, und wie sie ihm hierauf reiche Geschenke brachten, was er wiederum an Aristoteles berichtete. Es wird auch (p. 279) die Antwort des Aristoteles mitgetheilt, die ebenfalls mit den Worten: »En el nombre de Dios clemente y misericordioso" beginnt.

---

1) Auch in den jüdischen Schriften (Thamid, 32a; Bereschith R., S. 33; M. Tanchuma, ed. Buber, III, 44b; Josippon, ed. Breithaupt, p. 125) wird erzählt, dass Alexander nach den Bergen der Finsterniss sowie nach dem Lande gezogen sei, das nur von Frauen bewohnt gewesen. Auch unter den Fragen, die an der Talmudstelle Alexander an die Weisen des Südens richtet, ob das Licht früher da gewesen sei, oder die Finsterniss, ist eine, die ähnlich so unter den Fragen an die „Torchamenin" (p. 225) vorkommt, ob nämlich die Nacht dem Tage vorhergehe oder umgekehrt. Letztere Frage, sowie die, ob die rechte oder die linke Seite die vorzüglichere sei, und andre in der Legende vorkommende, richtet auch im Pseudo-Callisthenes (p. 100) Alexander an die Gymnosophisten, und ebenso bei Josippon (p. 129).

Der Schluss dieses Briefes enthält die Ermahnung, D̲û'l-Ḳarnain solle Gott dankbar sein für all das Gute, das er ihm erwiesen und auch ferner ein gottgefälliges Leben führen, wofür er in jenem Leben seinen Lohn finden werde [1]), auch nicht auf morgen verschieben, was heute geschehen könne. Darauf folgt der Wunsch, dass das Heil und die Gnade Gottes ihm zu Theil werden möge [2]).

Am Schlusse der Legende wird erzählt, dass D̲û'l-Ḳarnain im heiligen Lande den Tod gefunden und dass er kurz vor seinem Tode an seine Mutter einen Brief geschrieben habe, in dem er sie gebeten, bei der Nachricht von seinem Tode alle Frauen der Stadt zu einem Gastmahle einzuladen, woran aber nur solche Theil nehmen sollten, die nie den Verlust eines Verwandten zu beklagen hatten. Als nun seine Mutter diesen Wunsch erfüllt hatte und dann den eingeladenen Frauen diese Bedingung mittheilte, wollte keine Etwas geniessen. Als sie dieselben nach der Ursache fragte, antworteten sie: »Bei Gott, o Herrin! keine ist unter uns, die nicht schmerzgebeugt wäre." (»! Por Allah! ¡ oh nuestra señora! no hay de nosotros que no sea dolorosa".) Sie ersah daraus, dass ihr Sohn die Absicht gehabt, sie auf diese Weise zu trösten, und sie sagte das auch den versammelten Frauen [3]).

Die Legende schliesst mit den Worten: »Loor á Dios, Señor del universo, y la salud sea con nuestro Señor Mahoma [4]), sello de los profetas y enviados, y con su familia y con todos sus compañeros, salvación integra".

---

1) „y esta es la obra buena que tú habrás para tu otra vida"; statt des letzteren Ausdrucks heisst es im Original „Alajira", das arabische الآخِرَة.

2) „y la salud sea contigo y la misericordia de Dios, ensalzado sea"; der letztere Zusatz entspricht dem تعالى, das in den arabischen Schriften gewöhnlich dem Worte الله hinzugefügt wird.

3) Dieser Brief Alexander's an seine Mutter findet auch bei andren Autoren Erwähnung (cf. ZDMG., XLII, 276); er wird ebenso in Ibn Palquera's צרי היגון und im jüdisch-deutschen Simchas hanefesch angeführt (Jüdisch-deutsche Chrestomathie, p. 242 fg.).

4) „Unser Herr" (سيدنا) wird in all dergleichen Eingangs- und Schlussformeln dem Namen Mohammad's hinzugefügt.

Früher als diese beiden Legenden von Joseph und Alexander d. Gr. ist in den Jahren 1885—1886 eine andre derartige Sammlung (in drei Bänden) erschienen, unter dem Titel: »Leyendas Moriscas sacadas de varios manuscritos existentes en las Bibliotecas nacional, real y de D. P. de Gayangos, por F. Guillén Robles". In der Vorrede (I, 10) sagt der Herausgeber, dass diese Legenden bei den unglücklichen Moriscos den alten moḥammedanischen Glauben neu belebten, ihnen Trost und Erhebung gewährten durch den Rückblick auf die Tage vergangener Herrlichkeit sowie durch die hoffnungsreiche Aussicht auf eine zukünftige Wiederherstellung der alten Glorie. Im weiteren Verlauf gibt derselbe (p. 54—61) einen Auszug aus einem zu dieser Literatur gehörigen Buche, der eine nähere Beschreibung der sieben Himmel enthält. Darauf folgt aus einem andren Buche die Schilderung des Paradieses sowie (nach Sur. 15, 44) der sieben Pforten der Hölle, d. h. der Pforten, durch welche die Verdammten, je nach ihren verschiedenen Sünden, eintreten, wie denn z. B. (nach Sur. 4, 144) für die Heuchler [1]) die siebente Pforte bestimmt ist. Ferner werden (p. 71 fg.) gewisse Punkte des muslimischen Glaubens hervorgehoben, so die Erzählung vom Fall Satans. Dieser hiess ursprünglich »Háreth" (Hüter) [2]), weil er die Schätze des ersten Himmels bewachte, wie er auch sonst Vorgesetzter der Ǵinn war, wodurch er stolz und hochmüthig wurde. Um ihn zu demüthigen, schuf Gott Adam. Als die Engel aufgefordert wurden, diesem zu huldigen, weigerte sich »Háreth", indem er sagte, dass er aus edlerem Stoffe erschaffen worden sei als Adam und auch überhaupt einen höheren Rang einnehme. Darauf wurde er aus dem Himmel verjagt, wobei zugleich die Engel feurige Felsstücke auf ihn schleuderten. Seit jener Zeit führt er die Namen: »Iblis" (der Verzweifelte), »Schaitan" (der Ver-

---

1) Im Original „Munafikin" (منافقين). Dieselben Namen für die 7 Abtheilungen der Hölle finden sich auch bei Baiḍâwî zu Sur. 15, 44, sowie bei Pococke, Notae misc., p. 289.

2) Wahrscheinlich حارث, das bei Baiḍâwî (zu Sur. 7, 191) und bei Ibn el-Aṯîr (1, ٣٣) als Name des Iblîs vorkommt. Das Wort bedeutet aber keineswegs „Hüter"; es scheint dieses eine Verwechslung mit حارس, „Hüter", zu sein.

leumder), und wird er auch »Arrachim" (der Gesteinigte) genannt [1]).

Auch bei Ibn el-Aṯîr (I, ١٩) heisst es, dass Iblîs, der früher ᶜAzâzîl (عزازيل) [2]) hiess, das Oberhaupt derjenigen Engel war, die Ǵinn (الجنّ) genannt wurden, weil sie die Wächter des Paradieses waren (لانّهم من خزنة الجنّة), und da er auch einer der mächtigsten war, so wurde er hochmüthig, und darum sagte Gott zu den Engeln (Sur. 2, 28): »Ich werde auf der Erde einen Stellvertreter (خليفة) einsetzen" [3]).

An einer andren Stelle der Vorrede (p. 78) heisst es, dass die moḥammedanischen Theologen das Verbot des Weines davon herleiten, dass Gott zwei Engel, »Hârût" und »Mârût", um ihre Standhaftigkeit zu erproben, nach Babylon schickte, woselbst sie als Richter fungirten. Da erschien vor ihnen eine Frau von übernatürlicher Schönheit, die ihren Mann anklagte. Obschon sie Unrecht hatte, sprachen die beiden Engel das Urtheil zu ihren Gunsten, worauf sie dieselben zu einem reichen Mahle einlud, bei dem auch der Wein nicht fehlte. Vom Weine trunken, entbrannten sie in Liebe zu ihrer Wirthin, der früheren Clientin. Diese versprach, ihnen zu Willen zu sein, wenn sie ihr vorher das Wort mittheilten, vermittelst dessen sie zum Himmel emporstiegen. Als sie das Wort erfahren hatte, flog sie zum Himmel empor, woselbst sie zur Belohnung ihrer Tugend von Gott in den Morgenstern verwandelt

---

1) ابليس wird auch bei Lane, s. v. بلس, von أَبْلَسَ, „he despaired, gave up hope" abgeleitet. شيطان wird u. A. von شَطَنَ, „entfernt sein" (vom Guten oder von Gottes Gnade) hergeleitet, so bei den Commentatoren zu Sur. 2, 13. Die Erklärung mit „Verleumder" würde zu ابليس besser passen, da dieses — nach Geiger — das gr. *διάβολος* ist. الرجيم, „der mit Steinen Vertriebene", auch „der Verfluchte", kommt oft als Epitheton neben شيطان vor.

2) Nach Reland (Gesen., Thes., p. 1012b, s. v. עֲזָאזֵל) ist dieser Name jüdisch-christlichen Ursprungs.

3) Bei Ibn el-Aṯîr heisst es ferner, dass Gott eine Schaar Engel erschuf, zu denen er sagte, sie sollten sich vor Adam niederwerfen; da sie das nicht thaten, verbrannte er sie. Dasselbe geschah mit einer zweiten Schaar. Eine dritte Schaar aber mit Ausnahme des Iblîs entsprach der Aufforderung. Ähnlich heisst es im Talmud (Sanhedrin, 38b), dass Gott eine Schaar Engel um ihre Meinung mit Bezug auf die Schöpfung des Menschen befragte. Sie sprachen sich — unter Anführung von Ps. 8, 5 — *dagegen* aus; da verbrannte sie Gott. Dasselbe geschah mit einer zweiten Schaar. Die dritte Schaar sagte: „Dir gehört die ganze Welt; thue was dir gut dünkt".

wurde. Die beiden Engel aber, — die überhaupt nicht mehr in den Himmel zurückkehren konnten — wurden von Gott in einem Brunnen zu Babylon angekettet, woselbst sie ihre Zeit damit verbringen, dass sie Unterricht in der Zauberei geben.

Derselbe Vorfall wird an einer von mir (ZDMG., XXXI, 227) aus Joh. Cantacuzenos angeführten Stelle als Grund angegeben, weshalb Moḥammad das Weintrinken verbot.

Unter den im Buche selbst vorkommenden Legenden sei zunächst die von Job erwähnt: »La estoria y recontamiento de Ayub, de sus pruebas y de su paciencia" (p. 225—263). Diese Legende — wie auch die andren, in derselben Sammlung enthaltenen — ist, was Form und Inhalt betrifft, den beiden früher erwähnten von Joseph und Alexander d. Gr. durchaus ähnlich. Es ist überall dieselbe Breite der Darstellung, die aber, trotz der damit verbundenen Länge nie langweilig wird, da die durchaus vorherrschende dialogische Form, die eben zur Verlängerung beiträgt, andrerseits dramatische Lebendigkeit und spannende Abwechselung in die Erzählung bringt. Ebenso sind es überall dieselben volksthümlichen Ausschmückungen und Weiterbildungen der ursprünglichen Sagen. Auch die Ausdrucksweise ist immer dieselbe; nur gehört die Sprache der verschiedenen Legenden verschiedenen spanischen Dialekten an, in Folge dessen einzelne Abweichungen in den Wortformen und der Orthographie vorkommen.

Im Ḳorân (Sur. 21, 83 fg.; 38, 40 fg.) wird Job — wie auch andre Personen — nur flüchtig und gelegentlich erwähnt. Seine Geschichte wird erst von den späteren Autoren erzählt. So heisst es bei Ibn el-Aṯîr (I, ٩٠ fg.), dass Job ein sehr gottesfürchtiger und frommer Mann war, und dass Gott ihm Alles gewährte, um das er ihn bat. Das verdross denn Iblîs, und um Job zu versuchen, bat er Gott um die Erlaubniss, ihn an Hab und Gut zu schädigen (bei dessen Erzählung zugleich im Einzelnen dargelegt wird, worin Job's grosser Reichthum bestand). Als dem Iblîs das gewährt worden war, berief er die, ʿIfrît (عفاريت) genannten, Dämonen und trug ihnen auf, Job's ganzes Besitzthum zu vernichten, was sie auch thaten. Job aber fuhr fort, Gott zu lobpreisen und ihm zu danken. Als Iblîs sah, dass Job bei seiner Fröm-

migkeit beharrte, bat er Gott, ihm Macht über seine Kinder zu verleihen. Nachdem ihm auch dieses gewährt worden war, liess er alle Kinder Job's umkommen und ging dann selbst in Menschengestalt zu ihm, um es ihm mitzutheilen. Als Job die Trauerknnde vernahm, weinte er sehr und streute Asche auf sein Haupt, worüber sich Iblîs freute. Bald aber bereute Job, was er gethan, und bat Gott um Verzeihung. Als Iblîs sah, dass Job bei seiner Frömmigkeit beharrte und sein Unglück mit Geduld ertrug, bat er Gott, ihm über seinen Körper Macht zu verleihen. Nachdem ihm auch dieses gewährt worden war, blies er in seine Nase, wodurch sein Körper entzündet und zugleich von Würmern erfüllt ward. Darauf wurde er von der Elephantiasis (جُذام) befallen, und zudem verbreitete sein Körper einen so üblen Geruch, dass die Bewohner des Ortes ihn nöthigten, sich aus demselben zu entfernen. Er that das auch und nahm seinen Aufenthalt auf einem Kehrichthaufen. Niemand kam in seine Nähe, seine Frau ausgenommen, und so blieb er auf dem Kehrichthaufen sieben Jahre lang. Eines Tages sagte seine Frau zu ihm, er solle Gott um seine Genesung bitten; da antwortete ihr Job: »Wir haben 70 Jahre lang im Glücke gelebt; sollten wir nicht das Unglück 70 Jahre lang in Geduld ertragen? Wenn ich von meinen Leiden befreit sein werde, werde ich dir hundert Hiebe geben". Andre sagen, er habe ihr diese hundert Hiebe bei einer andren Gelegenheit versprochen. Iblîs war nämlich zu Job's Frau gekommen und hatte ihr gesagt, dass, wenn sie *ihn* anbeten werde, sie alles Verlorene wieder erhalten würden. Sie antwortete, sie müsse zuerst ihren Mann befragen. Als sie das gethan, sagte Job zu ihr: »Siehst du denn nicht, dass das ein Werk Satan's war? Wenn ich genesen werde, werde ich dir hundert Hiebe geben. Jetzt aber gehe und lass dich nicht mehr vor mir sehen! Ich will Nichts von deinen Speisen und Getränken — geh' mir nur aus den Augen!" Als sie nun fortgegangen und Job allein war, ohne Speise und Trank und ohne einen Freund, da sagte er (Sur. 21, 83): »O Herr, das Unglück hat mich schwer getroffen; du aber bist der Allerbarmer". Darauf ward ihm die Antwort: »Erhebe dein Haupt; dein Gebet ist erhört. Stampfe mit deinem Fusse auf die Erde, (und in dem daraus hervorsprudelnden

Wasser) bade dich und trinke". (Nach den Commentatoren z. St. waren es zwei Quellen: die eine warm zum Baden, die andre kalt zum Trinken). Und so gab ihm Gott seine frühere Gestalt und seine Gesundheit wieder.

Seine Frau aber hatte in ihrer Abwesenheit zu sich selbst gesagt: »Wie kann ich meinen Mann allein lassen? Er wird Hungers sterben, oder die wilden Thiere werden ihn zerreissen". Als sie nun zurückkehrte, sah sie an der gewohnten Stelle einen (wie sie glaubte) ihr fremden Mann. Zu diesem sagte sie: »Diener Gottes (يا عبد الله), weisst du nicht, wo der Mann ist, der früher immer hier war?" Job gab sich ihr nun zu erkennen (nach einer andren Version erkannte sie ihn an seinem Lächeln), worauf sie ihn umarmte. Gott befahl hierauf dem Job, einen Palmzweig mit hundert Blättern zu nehmen und seine Frau *einmal* damit zu schlagen, damit er seinen Schwur erfülle, was er auch that. Auch gab ihnen Gott ihr ganzes Vermögen wieder und der Frau Job's zugleich ihre Jugend, und sie gebar 26 Kinder. Danach lebte Job noch 70 Jahre.

An der Ḳorânstelle (Sur. 38, 43) sagt Gott zu Job: »Nimm in deine Hand ein Bündel (Reiser, wie die Commentatoren erklärend hinzufügen) und schlage sie (deine Frau), damit du nicht meineidig wirst". Dazu bemerkt Zamaḫšarî (und kürzer Baiḍâwî), dass Job's Frau ein Mal fortgegangen war und erst sehr spät zurückkehrte, worauf er schwur, ihr nach seiner Genesung hundert Streiche zu geben. Andere sagen, die Veranlassung zu diesem Schwur sei eine andre gewesen. Satan hatte nämlich zu ihr gesagt, dass, wenn Job Wein trinke er gesunden werde, was sie alsdann ihrem Manne vorschlug. Nach einer noch andren Meinung hatte Satan zu ihr gesagt, sie solle *ihn* anbeten, auf welchen Vorschlag hin Job schwur, ihr hundert Streiche zu geben. Dadurch nun, dass Gott zu Job sagte, er solle sie mit einem ganzen Bündel Reiser *einmal* schlagen, wurde der Schwur gehalten, ohne ihr wehe zu thun.

In der obigen Legende von Job wird nun erzählt, dass er ein sehr gottesfürchtiger, aber auch ein von Gott geliebter Mann war, wie denn Gott ihm auch viele Güter dieser Welt (die im Einzelnen aufgezählt werden) gegeben hatte. Von diesen gab Job sehr viel an

die Wittwen und Waisen [1]), die Armen und Dürftigen. Wenn er die Armen speiste, forderte er sie zugleich auf, Gott dafür zu danken. Hierauf wird im Namen verschiedener Überlieferer bis zu Ibn ᶜAbbâs [2]), der es von dem Propheten gehört, Folgendes erzählt. Als die Engel, welche die Handlungen der Menschen aufschreiben, eines Tages vor Gott erschienen, war auch Iblîs, der Verfluchte [3]), unter ihnen. Gott fragte ihn: »Woher kommst du?" Iblîs antwortete: »Du weisst es wohl, o Herr, dass ich die Erde durchstreife, um deine Diener zum Bösen zu verführen". Darauf erwähnte Gott die Frömmigkeit und Standhaftigkeit Job's und dass diesen zu verleiten, ihm nimmer gelingen werde. Iblîs antwortete, Job's Frömmigkeit sei kein Wunder, da er mit allen Gütern gesegnet sei; Gott solle ihm nur Macht über sein Hab und Gut geben, dann werde Job ihn vergessen [4]). Als Iblîs diese Erlaubniss erhalten hatte, entfernte er sich voller Freude. Darauf berief er die Scharen der übrigen Dämonen, die im Osten und die im Westen, die in der Tiefe und die in der Höhe, die zu Meer und die zu Lande, und sie waren im Augenblicke da erschienen, schneller als man das Auge öffnet und schliesst. Darauf theilte ihnen Iblîs mit, dass Gott ihm die Macht über Job's Vermögen verliehen und forderte sie auf, mit dem Hauche ihres Mundes seine Heerden und Hirten zu verbrennen. Als sie das gethan hatten, ging Iblîs in Gestalt eines seiner Hirten zu Job und erzählte ihm das Vorgefallene. Job aber sagte: »Gepriesen sei Gott [5])! der mir das wieder genommen, was er mir gegeben hatte. Er will, dass ich keine Güter besitze, um ihm um so eifriger zu dienen". Iblîs entfernte sich traurig und zornig; er berief abermals seine Scharen und trug

---

1) „güérfanos" — diese Form, statt „huérfanos", kommt in dieser Legende öfter vor (z. B. p. 236. 246), ebenso (p. 240. 246) „güesos" (Knochen) statt „huesos". Beide Formen sind auch im Jüdisch-Spanischen üblich (auch als Übersetzung von יָתוֹם und עֶצֶם).

2) Im Original mit dem Zusatze: „contentése Allah de todos ellos" (Gott sei mit ihnen allen zufrieden), entsprechend der Formel رضى الله عنهم.

3) „el maldito", an andren Stellen (z. B. p. 227) „malaun" = ملعون.

4) Im Original ist das oben Erzählte ein Dialog zwischen Gott und Iblîs, den ich aber — wie an vielen andren Stellen — nur dem Inhalte nach wiedergegeben habe.

5) „Las loores son á Allah", — entsprechend dem arabischen الحمد لله.

ihnen auf, alles Vieh, alles Getreide und alle Fruchtbäume Job's zu zerstören. In Gestalt eines Knechtes verkündet er das dem Job, der dasselbe darauf erwiedert wie früher.

Iblîs steigt darauf zum Himmel empor. Gott fragt ihn: »Nun, Iblîs, wie hast du meinen Knecht Job gefunden? Warst du im Stande, ihn meinem Dienste zu entziehen?" Iblîs muss das verneinen, er bittet aber Gott, ihm Macht über Job's Kinder zu verleihen, worauf sich alles Frühere wiederholt.

Iblîs, traurig, mit schwarzem Angesichte [1]), sagte zu sich selbst: »Weh mir (¡ Ay de mí!), dass ich diesen Diener Gottes nicht seinem Glauben [2]) abwendig machen kann!" Darauf berief er wiederum die Dämonen, diesmal aber, um sich mit ihnen zu berathen. Das Resultat der Berathung ist, dass Iblîs in Gestalt eines armen Reisenden zur Frau Job's kommt und sie um Speise und Trank sowie um Herberge für die Nacht bittet. Job's Frau, »Rahmah", — sie war die Tochter des Decadaus, des Sohnes Joseph's, des Sohnes Jakob's — [3]) sagte zu ihm: »O Reisender! Wir haben Alles verloren, was wir hatten; ich kann deinen Wunsch nicht erfüllen". Darauf sagte Iblîs: »Wenn Job Gott nicht länger dienen würde, dann würde ich ihm alles Verlorene wiedergeben". Job's Frau ging zu ihrem Mann und sagte ihm das. Da sprach Job: Geh' und sag' zu diesem Manne: »O Verfluchter! Alle Güter dieser Welt sind vergänglich; nur die Herrlichkeit jener Welt ist ewig". Als Iblîs das hörte, entfernte er sich traurig und verzweifelt. Darauf stieg er zum Himmel empor. Gott sagte zu ihm: »Nun, Iblîs, wie hast du meinen Knecht Job gefunden? Hast du ihn meinem Dienste entziehen können? Nein, das konntest du nicht. Du hast all sein

---

1) „la cara negra". Die Schwärze des Angesichtes bezeichnet im Arabischen, Persischen und Türkischen die Beschämung und Demüthigung, wie „ein weisses Gesicht" das Gegentheil ausdrückt. Das „Schwarzwerden des Angesichtes" wird auch im Talmud in diesem Sinne gebraucht.

2) „de su devoción"; im Original „de su alibeda", das arabische العبادة.

3) Auch bei Baiḍâwî zu Sur. 21, 83; 38, 43, heisst es, die Frau Job's sei Raḥmah (رحمة), Tochter Ephraim's, des Sohnes Joseph's gewesen; nach einer andren Meinung war seine Frau Liah, die Tochter Jakob's (zu Sur. 12, 7 wird Liah als Jakob's Frau erwähnt). Im Talmud (B. bathra, 15b, Ber. R., S. 57) wird eine Meinung angeführt, wonach Dinah, die Tochter Jakob's, Job's Frau war.

Hab und Gut zerstört und seine Kinder getödtet, und doch hat er nicht aufgehört, mir zu dienen und mich zu lobpreisen". »Das ist wahr, o Herr", sagte Iblîs, »allein Job hofft, dass du ihm alles Verlorene, und mehr noch, wiedergeben wirst; gib mir aber Macht über seine Person, so wird er nicht dir, sondern mir, dienen". Als Iblîs diese Erlaubniss erhalten hatte, stieg er hernieder zu Job und blies mit seinem Hauche in seinen Körper, worauf derselbe sich entzündete. Und so brachte er sieben Tage hindurch jeden Tag eine andre Qual über Job, von welchem schliesslich nur noch die Knochen übrig waren, da die Würmer sein Fleisch verzehrt hatten. Trotz all dem hörte Job nicht auf, Gott zu lobpreisen, indem er sagte: »Gelobt sei Gott in jedem Zustande, immer und ewig".

Nachdem Iblîs sich abermals mit den Dämonen berathen hatte, verleitete er zwei Freunde Job's, das zu thun, was er ihnen auftrug. Diese gingen hierauf zu Job, zugleich mit Speisen und Getränken versehen, und nachdem sie ihr Bedauern über seinen Zustand ausgedrückt, sagten sie, er werde von seinen Leiden befreit werden, wenn er sich nur mit *einem* Worte von Gott lossage. Dann sagten sie zu ihm: »Sieh hier diese Speisen und Getränke [1])! Iss und trink davon, das wird dich erquicken". Nun aber hatte Job seit drei Tagen Nichts gegessen, er war also sehr hungrig; dennoch aber sagte er zu ihnen: »Ich will eure Speisen und Getränke nicht berühren, sie seien mir verboten! [2]) Fort mit euch! Geht — und möge Gottes Zorn und sein Fluch euch treffen!"

Einige Zeit nachher kam Iblîs unter der Gestalt eines Arztes aus Syrien [3]) zur Frau Job's und sagte zu ihr, er habe von den

---

1) „Mira aquí vianda y bebida"; statt „mira" heisst es im Original „Cata", das altspanische „catar", das — wie oben bemerkt wurde —, auch im Jüdisch-Spanischen oft für „sehen" gebraucht wird. Das Wort hat sich in „Catafalco", ital. „Cataletto", erhalten (Diez, s. vv.).

2) „sean para mí prohibidos" — im Original: „sobre mí sean haram", das arabische حرام, „gesetzlich verboten". Auch an der oben angeführten Stelle Ibn el-Aṯîr's, an welcher Job zu seiner Frau sagt: „Ich will Nichts von deinen Speisen und Getränken", heisst es im Original: طعامك وشرابك على حرام, deine Speise und dein Getränk seien mir verboten; dem على entspricht das obige „sobre mí".

3) Im Original: „Tierras de Axem", d. i. الشام, Syrien. Das „Tierras de . . ." entspricht dem arabischen بلاد الشام.

Leiden ihres Mannes gehört und sei gekommen, um ihn von denselben zu befreien. Auch habe er ein heilendes Getränke mitgebracht, das Job, zugleich mit etwas Wein, trinken solle; dann solle er einen Vogel schlachten, ohne dabei Gottes Namen zu erwähnen, ausserdem aber sich mit Schweinefett einreiben. Als Job's Frau das ihrem Manne mitgetheilt hatte, sagte er: »Dich hat Iblîs getäuscht — verfluche ihn Gott! O Raḥmah, wenn Gott mir die Gesundheit wiedergibt, werde ich dir hundert Hiebe geben. Weisst du denn nicht, dass, als dein Ahn Joseph im Gefängnisse war, Gott ihn befreite? Und so glaube ich, dass Gott in seiner Barmherzigkeit auch mich von meinen Leiden befreien wird".

Als Iblîs dies hörte, entfloh er sehr traurig und mit schwarzem Angesichte. Möge Gott sein Angesicht im Feuer schwärzen! [1])

Bald darauf ging Iblîs zu den Leuten des Ortes, in welchem Job wohnte — und zwar in der Gestalt eines denselben wohlbekannten weisen Mannes — und sagte zu ihnen, sie sollten Job nicht länger in diesem Orte dulden, sonst würde Gott sie mit denselben Plagen heimsuchen. Als nun Raḥmah zu den Leuten des Ortes kam, um für Job um Speise zu bitten, sagten sie zu ihr: »Bringe deinen Mann nach einem andren Orte, damit uns seine Krankheit nicht befalle". Als Raḥmah nach Hause gekommen war, erzählte sie das ihrem Manne und dann sagte sie zu ihm: »O Job! Ich will dich nach einem Dorfe der Kinder Israel's bringen; sie werden vielleicht mitleidiger sein als unsre Nachbarn". Job antwortete: »Gott gebe dir dafür die beste der Belohnungen!" Darauf nahm sie ihn auf ihre Schultern und trug ihn nach einem Dorfe der Kinder Israel's, woselbst sie ihn auf die Erde setzte. Dann rief sie aus, so laut sie konnte: »Erbarmt euch dieses Armen, o Kinder Israel's!" Da kamen von allen Seiten die Leute herbei und sie weinten Alle, als sie Job sahen und was seine Frau um seinetwillen erduldete. Darauf sprachen sie: »O Dienerin Gottes, bringe

---

1) Entsprechend der oben erwähnten Bedeutung dieses Ausdrucks kommt auch die Verwünschungsformel „Gott schwärze sein Angesicht" (سوّد الله وجهه) für „Gott verdamme ihn, bedecke ihn mit Schande" öfter vor. Unter dem Feuer ist die Hölle verstanden, arabisch النار.

ihn in eins unsrer Häuser; wir werden ihm zu essen und auch eine Ruhestätte geben". Sie antwortete: »Ihr würdet seinen üblen Geruch nicht ertragen können". Darauf bereitete sie aus Steinen ein Lager für ihren Mann, und die Leute brachten ihm von allen Seiten Speisen herbei. Darauf sagte Raḥmah: »Wenn Einer von euch Kleider zu waschen oder Brot zu kneten hat —, ich will das thun". Die Leute antworteten: »Komm nur, wir werden dir Arbeit geben". Das that sie nun, und die Leute gaben ihr Nahrungsmittel — viele Tage lang.

Da kam aber eines Tages Iblîs in Gestalt eines den Leuten bekannten weisen Mannes in das Dorf und sagte zu ihnen, sie sollten der Frau Job's weder Arbeit noch Speise mehr geben; sie würden sonst Alle von derselben Krankheit befallen werden wie Job. Als Raḥmah nun wieder hinkam, gab ihr Niemand Etwas. Sie kam alsdann zur Frau eines Bäckers und sagte zu ihr: »O Dienerin Gottes! Gib mir etwas Brot für meinen Gatten Job". Die Bäckerin sah, dass Raḥmah sehr schönes Haar hatte und sie antwortete ihr: »Ich will dir gerne Brot für deinen Mann geben, wenn du mir erlaubst, eine Handvoll von deinen Haaren zu nehmen". »O", antwortete Raḥmah, »wenn du alle meine Haare verlangtest, so würde ich sie dir auch geben". Die Frau nahm darauf eine Handvoll ihrer Haare und gab ihr Brot dafür. Raḥmah kehrte darauf zu ihrem Manne zurück, dem sie Alles erzählte. Job ass darauf von dem Brote, während seine Frau nochmals in das Dorf ging, um vielleicht noch mehr Brot zu erhalten. Als sie mit Sonnenuntergang noch nicht zurückgekehrt war, betete Job zu Gott, sich seiner zu erbarmen. Darauf sagte Gott zu Gabriel — mit ihm sei Heil! — [1]): »Steige hinab zu meinem Knechte Job und grüsse ihn von mir [2]) und sage ihm, dass ich sein Gebet erhört habe. Dann bringe ihn

---

1) „sobre él sea la salvación"; es entspricht das dem عليه السلام —, abgekürzt عم —, das nicht nur dem Namen von Personen, sondern auch dem der Engel hinzugefügt wird.

2) „y salúdale de mi parte"; im Original: „y plegale de mi l'assalem", entbiete ihm von mir den Salâm. Ebenso sagt bei Ibn el-Aṯîr (I, ٩٣) Gabriel zu Job: „Gott entbietet dir seinen Salâm für deine Ergebung" (ان الله يقرئك السلام لصبرك).

auf den Berg Sinai; dort ist eine Wasserquelle, in dieser soll er sich baden [1]).

Gabriel kam nun zu Job und sagte ihm alles das. Dann nahm er ihn auf einen seiner Flügel — da Job nicht gehen konnte — und trug ihn zu jener Quelle, in die er ihn untertauchte. Als Job derselben entstieg, war er schön wie der Vollmond [2]) und ganz gesund. Darauf brachte ihn Gabriel an seinen früheren Ort. Bald darauf kam Raḥmah zurück mit etwas Brot, das sie bekommen hatte. Als sie ihren Mann nicht sah, weinte und wehklagte sie und sagte: »O Job, ich habe für dich sechs Jahre und sechs Monate lang gelitten, und jetzt, wo ich hoffte, dass Gott sich deiner erbarmen werde, haben dich die wilden Thiere zerrissen. O mein Geliebter! Du warst mein Trost und meine Freude, wie könnte ich leben ohne dich?" Da sagte Job zu ihr: »Wen suchst du hier, o Frau?" »Job, meinen Gatten," antwortete sie, worauf Job: »Würdest du ihn erkennen, wenn du ihn sähest?" Da blickte sie ihm in die Augen und sagte: »Ach, ich glaube fast, du selbst bist Job, mein geliebter Gatte". Job antwortete: »Ja, ich bin Job, dein Gatte; Gott hat sich meiner erbarmt und meine Leiden von mir genommen". Darauf umarmten sie sich gegenseitig weinend. Job aber weinte noch mehr als Raḥmah; da sprach sie: »Warum weinst du so sehr, mein Geliebter?" Er antwortete: »Weil ich Mitleid mit dir habe, denn ich habe geschworen, wenn Gott sich meiner erbarmt, dir hundert Hiebe zu geben". »O mein geliebter Job", sagte Raḥmah hierauf, »wenn du das geschworen hast, so gib mir 2000 Hiebe und halte deinen Schwur". Da erschien Gabriel und sagte zu Job: »O Job! Gott der Erhabene grüsst dich und lässt dir sagen, du sollst ein Bündel von 100 Binsen nehmen und deine Frau *einmal* damit schlagen, so wird dein Schwur er-

---

1) Bei Jâḳût (II, ٦٤٥, s. v. دير ايوب) heisst es, das Jobskloster sei in der Nähe von Damaskus; dort sei auch die Quelle, in welcher Job Heilung fand, sowie sein Grab. Dasselbc sagt auch Ḳazwînî (II, ١٣١) sowie Masʿûdî (I, 91).

2) Im Original: „y salió de ella Job como la luna relumbrante de catorce nochcs"; „wie der Mond in der 14. Nacht" (كالقمر ليلة البدر) wird oft gebraucht, um die Schönheit auszudrücken, so mit Bezug auf Joseph bei Zamaḫšarî zu Sur. 12, 31 (p. ٦٥٣).

füllt sein, mit der Genehmigung Gottes" [1]. Und Job that also.

Gott sagte hierauf zu Job: »Willst du, dass ich dir deine Kinder wiedergebe, so will ich sie wieder zum Leben erwecken". Job aber antwortete: »Da sie alsdann ja doch wiederum sterben müssen, so lasse sie lieber in der andren Welt, die ja doch viel besser ist als diese Welt". Gott gab alsdann dem Job all sein Besitzthum wieder, ein grösseres als das frühere, und Job war wiederum wohlthätig gegen die Wittwen und Waisen, die Armen und Dürftigen, so lange er lebte.

Eine andre Legende (I, 281—311) hat die Überschrift: »Racontamiento de Solaiman profeta (Nabi) de Allah". Im Namen des »Cabu" [2]) und des Gesandten Gottes »Mahoma" — Gott sei ihm gnädig und gebe ihm Heil! [3]) — wird hier Folgendes erzählt.

Als Salomon eines Tages seine Andacht [4]) verrichten wollte, übergab er seinen Siegelring einer Dienerin. Von den Dämonen [5]) die in seinen Diensten standen, war einer, Namens »Haritsu" [6]), beständig in Salomon's Palast. Nachdem Salomon seinen Siegelring der Dienerin übergeben hatte, ging Haritsu zu ihr, und zwar in der Gestalt und in der Kleiduug Salomon's und verlangte den Ring, den sie ihm auch gab. Diesen warf er in das Meer von Omân, wo ihn — nach Gottes Fügung — ein Fisch verschlang. Als nun Salomon bald darauf seinen Ring von der Dienerin zurückverlangte: sagte diese: »Gott stehe mir bei! [7]) Ich habe ihn dir

---

1) „plaziendo Allah", wahrscheinlich das arabische برضوان الله.

2) „Cabu", oder „Caab, Caab Alajbar (el historiador)", wird in der Legende von Joseph sehr oft als Gewährsmann angeführt. Sprenger (Leben und Lehre des Moḥammad, III, CIX) erwähnt einen Kaʿb aus Jaman, wegen seiner Kenntnisse der biblischen Legenden „der Rabbiner-Kaʿb, Kaʿb al-Aḥbâr", genannt; cf. Masʿûdî, III, 130.

3) „Mahoma, que Dios lc sea propicio y le concede la salvación"; im Original: „Zalla Allahu alahi u'assalam", d. i. صلّى الله عليه وسلّم, abgekürzt صلعم —, das stets dem Namen Mohammed's beigefügt wird, bei Zamaḫšarî immer vollständig, ohne Abbreviatur.

4) „devociones"; im Original: „alibeda", wie oben العبادة.

5) „los demonios"; im Original: „axxaitanes", mit arabischem Artikel, Plural von الشيطان, der eigentlich الشياطين ist.

6) Vielleicht das oben erwähnte حارث.

7) „defiendome con Allah", das (bereits früher vorgekommene) أعوذ بالله, welches, nach Sur. 113 und 114 (المعوذتان genannt), als Abwehrformel gebraucht wird.

ja so eben gegeben, o König!" Salomon sah nun ein, dass Gott erzürnt auf ihn war; er hielt sich den ganzen Tag zurückgezogen, und als es Nacht geworden war, zog er geringe Kleider an, nahm einen Stab in die Hand und verliess, ganz eingehüllt, die Stadt, indem er zu Gott betete, ihn auf seiner Wandrung vor der Tücke Satans zu beschützen.

Der Erzähler sagt: [1]) Gott hatte dem Salomon ein so elendes und erbärmliches Aussehen gegeben, dass die andren Armen sich von ihm fern hielten, indem sie zu ihm sagten: »Geh' weg von uns! Denn du bist Schuld, dass uns die Leute gar kein oder nur geringes Almosen [2]) geben".

Unterdessen hatte jener Dämon Salomon's Thron eingenommen, und die Leute kamen zu ihm, um ihm ihre Rechtssachen zur Entscheidung vorzulegen; aber seine Urtheile und Entscheidungen waren gegen das Gesetz. Darüber wunderten sich die Leute; da sagte Einer Namens »Balkis": »Ich werde der Sache auf den Grund kommen". Er erschien darauf vor dem Throne und sagte: »O König! Ich will mich von meiner Frau scheiden und sie in ihr elterliches Haus zurückschicken; sie verlangt aber nun ihr »Azidak" [3]) —; bin ich verpflichtet, es ihr zu geben?" Der Dämon antwortete: »Nein, das bist du nicht; du kannst dieses Azidak [4]) derjenigen geben, die du nach ihr zur Frau nimmst". Darauf sagte Balkis: »O König, früher gabst du dein Urtheil dahin ab, dass Gott der Erhabene [5]) sagt: Wenn Einer seiner Frau das ihr zukommende Azidak nicht gibt, so werden seine guten Werke [6]) seiner Frau angerechnet,

1) „Der Erzähler sagt" (oder „sagte") kommt hier sehr oft vor bei den Arabern: قال الراوى, قال المؤلف. Auch in der oben, p. 127 fg., mitgetheilten Erzählung heisst es jeden Augenblick: אמר המגיד, „der Erzähler sagte".

2) „Limosna"; im Original: „Azzadaka", d. i. الصدقة, hebr. צְדָקָה (bei den LXX ἐλεημοσύνη), besonders im späteren Sprachgebrauch.

3) „Azidak" (das der Herausgeber mit „Dote" wiedergibt) ist das „Cidaque", das oben bei Rabadan vorkam, also الصداق, das Geld, das der Ehemann seiner Frau geben muss.

4) Statt „Azidak" heisst es hier im Original „almahra", arabisch مهر (hebr. מֹהַר), was ohngefähr dasselbe bedeutet.

5) „Allah ¡cuan alto es!" wahrscheinlich die Übersetzung des oben erwähnten الله تعالى.

6) „las buenas obras"; im Original: „alhasanas", arab. حسنة, gutes Werk, wovon wahrscheinlich das spanische „Hazañas", Grossthaten.

die also ins Paradies kommt, während ihre bösen Handlungen *ihm* angerechnet werden, sodass er in die Hölle kommt". »Nun, wenn du das wusstest", sagte der Dämon, »wozu hast du denn mein Urtheil verlangt?" Darauf sagte Balkis: »Feind Gottes! Verfluchter Satan! Wie hast du eine solche Unthat wagen können? Wo ist Salomon? Sei verdammt, Satanas!" Alsdann sprach er die Worte aus, die auf Salomon's Ring eingegraben waren, und daraufhin entfloh der Dämon.

Die Leute wunderten sich sehr hierüber und waren auch um Salomon besorgt; da sagte Balkis: »Fürchtet Nichts! Er, der dem Salomon die Macht verliehen und sie ihm wieder entzogen hat, er wird sie ihm auch zurückgeben".

Salomon war auf seiner Wanderung nach dem Lande des Königs »Yram" [1]) gekommen. Dieser liess gerade einen Palast bauen, wobei viele Leute beschäftigt waren. Salomon ging zum Oberaufseher derselben und fragte ihn, ob er ihm nicht auch Beschäftigung geben könne. »Allerdings kann ich das", erwiederte derselbe. Er nahm ihn dann in seine Dienste, und Salomon's Beschäftigung bestand darin, dass er täglich Wasser aus einem Brunnen [2]) herbeiholte. Zur Mittagszeit legte er sich gewöhnlich, um auszuruhen, in den Schatten eines Thurmes, der zu dem Palast gehörte, den der König mit seiner Tochter bewohnte. In der Nähe war ein waldiges Gebirge, in dem sich viele Raubthiere aufhielten. Als nun Salomon einst eingeschlafen war, sah ihn die Tochter des Königs, die ans Fenster getreten war, um frische Luft zu schöpfen; zugleich aber sah sie, wie vom Gebirge her zwei Löwen kamen, die sich zu seiner Seite hinlegten, der eine zur Rechten, der andre zur Linken, um von ihm mit ihren Schweifen Mücken und Bremsen abzuhalten. »Bei Aletu und Alozza!" [3]) sagte die Königstochter,

1) Der Herausgeber bemerkt, dass unter diesem Yram der biblische Hiram, König von Tyrus, gemeint sei.

2) „Alyibe". Das spanische „Aljibe", Cisterne, Brunnen, ist das arabische اَلْجُبّ, Brunnen; hebr. גֵּב, aramäisch גוּבָּא, גּב.

3) Allât und ʿUzza — Sur. 53, 19: اللات والعزى — waren die Hauptgottheiten der vorislâmischen Araber, wie auch Beide oft nebeneinander genannt werden (z. B. bei Baiḍâwî, p. 35, Z. 16; 231, Z. 1; 246, Z. 15; 353, Z. 4). Der Schwur bei ihnen kommt mehrmals vor (ZDMG., VII, 481).

»das ist sehr wunderbar!" Dann erwachte Salomon und sagte: »Gepriesen sei Gott, der Einzige. Er hat keinen Genossen" (im Original auf arabisch). Als er darauf in ihre Nähe gekommen war, sagte sie: »O Mann, woher bist du?" Salomon antwortete: »Vom Lande Jemen" (»Aljaman"). »Und wie kannst du so ruhig schlafen?" sagte sie, »in der Nähe dieses Gebirges, wo so viele wilde Thiere sind?" »O Jungfrau!" erwiederte Salomon, »die Thiere, wie alles Geschaffene [1]), stehen unter Gottes Macht". Darauf ging er an seine Arbeit. Dasselbe wiederholte sich am zweiten und am dritten Tage; nur waren es am zweiten Tage zwei Schlangen, die sich zu beiden Seiten hinlegten; am dritten Tage waren es zwei Adler, die mit ihren Flügeln ihn fächelten. Als Salomon erwachte, sagte er: »Gepriesen sei Gott! Es gibt keinen Gott ausser ihm. Keine Macht und keine Gewalt ausser bei Gott, dem Grossen, Erhabenen". Darauf sagte die Königstochter zu ihm: »Von diesem Gotte, den du preisest, habe ich nie gehört — wer ist er?" Salomon antwortete: »Ihm gehört Alles im Himmel und auf Erden und was zwischen ihnen und was unter der Erde ist" (Sur. 20, 5). Sie sagte alsdann: »Ich habe sagen hören, dass dem Salomon Alles unterthänig sei — bist du vielleicht Salomon?" Als er das bejaht hatte, sprach sie: »Dann, o Prophet Gottes [2]), habe ich eine Bitte an dich; ich wünsche, dass du mich zur Frau nimmst, weil ich meinem früheren Glauben entsagen und nur deinen Gott anerkennen will". »Wenn nun aber dein Vater nicht einwilligt?" fragte Salomon. »Mein Vater", antwortete sie, »hat mir längst freigestellt, zu heirathen wen ich wollte, und er wird sein Versprechen halten".

Die Prinzessin ging alsdann zu ihrem Vater, erinnerte ihn an sein Versprechen und erzählte ihm alles Vorgefallene. Nach einigen erfolglosen Gegenvorstellungen sagte er zu ihr: »Mein Versprechen will ich halten; du magst jenen armen Tropf heirathen, aber in meinem Palaste darfst du nicht bleiben und auch deine schönen Kleider, deine Juwelen und Kostbarkeiten musst du zurücklassen".

---

1) Im Original: „toda cosa jalekado", letzteres von خلق, erschaffen.

2) Im Original: „Alannabi de Allah" (arabisch يا نبي الله, ohne Artikel, während es hier zwei sind).

Nachdem die Prinzessin ihre Kleider mit andren vertauscht hatte, ging sie — mit Zurücklassung alles dessen, was sie besass — zu Salomon, der sich in der Scheune eines zerfallenen Hauses aufhielt, denn es war schon spät. Als sie sich allein mit ihm sah, warf sie sich in Anbetung [1]) Gottes des Erhabenen zur Erde nieder. Darauf sprach sie: »O Prophet Gottes! Was wird unser Abendessen sein?" Salomon antwortete: »Gott, der mir 40 Tage lang meinen Lebensunterhalt [2]) bescherte, wird es auch heute thun". Sie sprach: »O Prophet Gottes! Hier sind zwei Denare [3]); ausserdem hat mir mein Vater Nichts gelassen". Salomon nahm diese zwei Denare und kaufte für einen Denar Brot und Öl; dann ging er zu den Fischern am Meeresufer und fragte sie, ob sie ihm für einen Denar zwei Fische geben könnten. Sie antworteten: »Wir können das nicht, denn wir sind unser 12 und wir haben nur 25 Fische gefangen; darunter ist einer, der Nichts taugt; den kannst du dir nehmen; da sieh ihn hier!" [4]) Salomon sagte: »Ich danke euch, meine Freunde, aber Gott hat mir eine Frau gegeben, für deren Lebensunterhalt [5]) ich zu sorgen habe, denn so verlangt es unsre Religion". Einer der Fischer gab ihm hierauf einen Fisch; Salomon wollte ihm dafür den Denar geben, da sagte jener: »Behalte ihn nur; ich habe dir den Fisch gegeben, weil du dem Glauben Salomon's, des Propheten Gottes, angehörst". Salomon antwortete: »So möge denn Gott dir im Paradiese einen Platz unter den Frommen geben!"

Salomon ging darauf voll Freude zu seiner Frau und gab ihr die beiden Fische, um sie zuzubereiten, während er selbst das Abendgebet [6]) verrichtete. Alsdann setzten sie sich auf die Erde, um zu essen; da sagte Salomon: »O Frau! Nimm dir den guten Fisch; ich werde den andren nehmen". Da sagte sie: »Ich beschwöre dich bei Gott, dir den guten Fisch zu nehmen und mir den

---

1) Im Original: „Asachda", das arabische السجدة.

2) Im Original: „Arrizque" = الرزق.

3) Im Original steht das arabische „Dinar", das eine Goldmünze bezeichnet; es ist aber wohl der spanische Dinero gemeint, eine Kupfermünze von geringem Werthe, wie denn auch der Herausgeber „dos dineros" hat.

4) „Cátalo ahí".

5) Im Original: „Arrizque", wie oben.

6) „La oración de la puesta del sol"; im Original: „Almagrib", المغرب.

andren zu lassen". Als sie nun zu essen anfingen und die Frau ihren Fisch öffnete, fand sie in demselben den Siegelring Salomon's, den der Dämon [1]) »Haritsu" — verfluche ihn Gott! — [2]) ins Meer geworfen hatte. Sie sagte: »Schau her! Sieh dieses Wunder!" Da nahm Salomon den Ring und sprach: »Es gibt keine Macht und keine Gewalt ausser bei Gott, dem Grossen, Erhabnen" (im Original arabisch). Er that ihn alsdann an seinen Finger, und alsbald kamen aus der Luft mit grossem Geräusch alle Dämonen, zugleich mit kostbaren Gewändern und vielen wohlzubereiteten Speisen, und sie erbauten zur Stelle einen prächtigen Palast. Salomon und seine Frau zogen die schlechten Kleider aus und legten dafür diese Gewänder an. Darauf liess er die Fischer kommen und sagte ihnen, dass sie nach Herzenslust von den Speisen essen sollten. Alsdann schickte er zum König »Yram", dass er kommen möge. Als dieser nun kam und all die Pracht und Herrlichkeit sah, sagte er zu seiner Tochter: »Ich bitte dich, mir zu verzeihen und auch zu Gott zu beten, dass er mir verzeihe, denn ich bekenne mich jetzt zu eurem Glauben. Es gibt keinen Gott ausser dem einzigen Gott; er hat keinen Genossen, und Salomon ist der Prophet Gottes" (im Original arabisch). Salomon sagte darauf zu ihm: »O König! Gott wird dir verzeihen und dir das Paradies geben, denn Gott in seiner Herrlichkeit und Gnade führt, wen er will, auf den rechten weg" [3]).

Auf Salomon's Geheiss liess sich alsdann eine Wolke hernieder; in diese begab er sich mit seiner Frau und seinem Schwiegervater, und so schnell wie man das Auge öffnet und schliesst, gelangten sie in seinen Palast.

Das ist also die Erzählung wie sie ähnlich in der oben angeführten Stelle bei Rabadan und im ʿEmek hamelech vorkommt.

---

1) Im Original: „Alchin" = الجنّ.

2) „Verfluche ihn Gott" (لعنه الله) kommt bei arabischen Autoren oft vor, wenn von einem Feinde Gottes (عدوّ الله) die Rede ist.

3) Der Spruch: „Gott führt, wen er will, auf den rechten Weg" (يهدى من يشاء الى صراط مستقيم) kommt im Korân mehrmals vor (Sur. 2, 136. 209; 10, 26; 24, 45; cf. 2, 274; 24, 35; 28, 56; 42, 52).

In letzterem Buche ist Salomon zuerst assistirender Koch (oder Küchenjunge) bei dem König von Ammon, avancirt aber — da er durch eine Speise die Aufmerksamkeit des Königs auf sich zieht — zum eigentlichen Koch. Aus dem ʿEmek hamelech ist diese Erzählung in das jüdisch-deutsche Maasebuch (Jüdisch-deutsche Chrestomathie, p. 449 fg.) übergegangen.

Aber auch das, was ferner in dieser Legende von Salomon erzählt wird, erinnert an oben erwähnte Sagen. Den andren Tag — heisst es weiter (p. 303 fg.) — kamen an Salomon's Hof alle Classen von Menschen, Thieren und Dämonen und alle huldigten ihm. Nur »Haritsu" war nicht zu sehen. Salomon schickte Dämonen aus, um ihn zu suchen, aber umsonst. Da sagte einer derselben zu Salomon, dass Haritsu sich am Meere von »Zanaa" aufhalte, dass er alle drei Monate zu einer Quelle auf dem Berge Kâf komme, und dass, wenn Salomon ihm die Vollmacht sowie alles hierzu Nöthige geben wolle, er den Haritsu herbeischaffen werde.

Die Art und Weise, wie das zu Stande gebracht wird, entspricht nun der talmudischen Erzählung sowie der oben aus Alkisâi angeführten. Auch hier sagt Haritsu, nachdem er den Wein gerochen: »Verflucht sei, wer dich zuerst erfand, unglückliches Getränk! Wer von dir getrunken, den beherrschest du und beraubst ihn seines Verstandes". Er geht darauf fort, kehrt aber nach drei Monaten zurück, trinkt und berauscht sich und wird alsdann von den im Hinterhalt liegenden Dämonen gefesselt und zu Salomon gebracht.

Hier heisst es nun weiter, dass Salomon ihn in den Kerker werfen und jeden Tag züchtigen liess [1]). Da kam eines Tages der Engel Gabriel zu Salomon und sagte zu ihm: »Gott, dein Herr und der meinige, will, dass du die Stadt »Baitul Makdis" [2]) erbauest, die aber ganz aus Steinen bestehen soll, und zwar aus solchen,

---

1) „Y lo mandó tormentar con variedad de tormentos cinco veces cada dia, de lo cual pasaba muncha pena". „Muncho" für „mucho" kommt auch im Jüdisch-Spanischen sehr oft vor; statt „tormentos" hat das Original: „Aladeb", d. i. العذاب, das dieselbe Bedeutung hat.

2) بيت المقدس (das heilige Haus,) Jerusalem. Bei Abû'l-Fidâ (Hist. anteisl.) heisst so der Tempel, während Jerusalem القُدس heisst, z. B. p. 42. 44. 48. 50.

die nicht mit Eisen behauen wurden". Salomon wandte sich an den Vezir der Dämonen [1]). Dieser sagte: »Unter allen Geistern [2]) ist Keiner so klug wie Haritsu; wenn er keinen Rath weiss, so weiss ich keinen Andren aus unsren Scharen" [3]). Alsbald befahl Salomon den Haritsu vor ihn zu bringen; als das geschehen war, sagte er zu ihm: »Feind Gottes! Wärest du im Stande, eine Stadt herzustellen, zu der kein Holz gebraucht wurde, die vielmehr ganz aus Steinen besteht, die aber ohne Eisen behauen wurden?" Haritsu antwortete: »Verlangst du sonst noch Etwas von mir, Prophet Gottes?" »Nein", sagte Salomon, »sonst Nichts". »So beruhige dich", sagte Haritsu; »ich werde dir diese Stadt herstellen; gib nur Befehl, dass man mir die Fesseln abnehme".

Der hierauf zur Ausführung gebrachte Rath Haritsu's ist dieselbe Procedur wie in der talmudischen Erzählung und wie in der oben angeführten Ḳazwînî's. Nur ist es hier — wie im Talmud — das Nest des Wiedehopfes, das zur Entdeckung des zum Steinespalten nothwendigen Mittels [4]) dient, sodass die Stadt ohne Anwendung von Eisen erbaut wurde.

So wurde — heisst es am Schlusse — die Stadt vollendet, und auch die Erzählung ist zu Ende mit der Lobpreisung Gottes und mit seiner Gnade (»Acabó la cibdad, también el cuento [5]), con la loor y gracia de Allah".)

لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم.

---

1) „el vizir de los diablos". Das arabische وَزِير bezeichnet zunächst Einen, der einem Andren eine Last (auch figürlich) tragen hilft. So wird Sur. 20, 30, 31; 25, 37, Aaron der وزير seines Bruders genannt.

2) „Duendes" (eigentlich: „Kobolde, Hausgeister"); im Original: „Alifrites", von عِفْرِيت, dessen arabischer Plural عفاريت ist.

3) „nuestras Kabilas"; im Original: „nuesas alkabilas", von قَبِيلَة, Stamm (wovon Kabylen).

4) Im Texte heisst es „Palico", welches Wort ich aber nirgends finde.

5) Wie sich die arabische Volkssage noch immer mit David und Salomon beschäftigt und stets neue Sagen bildet, davon ist ein Beispiel, was Jakob Saphir in seiner אבן ספיר betitelten Reisebeschreibung (I, 26 fg.) aus der Zeit seines Aufenthalts in Südarabien erzählt. In einer Reisegesellschaft, zu der auch er gehörte, die aber zumeist aus Mekkapilgern bestand, wurde in einer schönen Nacht nebst andren Geschichten auch die folgende erzählt: Während einer Hungersnoth kam eine arme Wittwe zu David und klagte ihm ihre Noth. David gab ihr ein Mass (סאה)

Zu den Legenden des ersten Bandes gehört auch (p. 118—158) die Geschichte von der Geburt Jesu — »Alhadis" (الحديث) »del naçimiento de Içe" (عيسى) — zugleich auch die von seinem (scheinbaren) Tode, da er weder gekreuzigt noch sonst getödtet wurde, sondern statt seiner ein Mann, dem Gott die Gestalt und das Aussehen Jesu gegeben hatte, wozu die betreffende Ḳorânstelle (Sur. 4, 156) angeführt wird. Seine Benennung als »Almaçih" (المسيح, משיח, Messias) wird damit erklärt, dass Alles, was er mit seiner Hand berührte, geheilt wurde [1]).

Aus seiner Kindheit wird (p. 132) erzählt, dass seine Mutter ihn zu einem Lehrer brachte, der ihm den ersten Unterricht geben sollte. Dieser sagte zu ihm: »Sprich: Abuched, heguaz, hottaje, quelemun, çayfet, coraçet" [2]). Jesus fragte ihn: »Was bedeutet abuched?" Der Lehrer antwortete ihm: »Sprich das, was ich dir sage; du hast mich nicht zu belehren". Darauf sagte Jesus: »O Lehrer!

Mehl. Als sie auf dem Heimwege war, kam ein sehr starker Wind und blies das Mehl weg. Die Frau getraute sich nicht, zu David zurückzukehren und ging weinend ihres Wegs. Da begegnete ihr Salomon, der — damals noch ein Knabe — gerade aus dem Lehrhause kam. Er fragte sie, wesshalb sie weine, sie sagte ihm den Grund. Er ging darauf mit ihr zu seinem Vater und bat denselben, ihm Scepter, Krone und Thron für kurze Zeit zu überlassen. David war dazu gerne bereit. Salomon liess darauf den Ostwind vor sich kommen, und fragte ihn, wesshalb er dieser Frau ihr Mehl entrissen. Der Ostwind antwortete: „Das habe ich nicht gethan". Dieselbe Antwort gab der Westwind. Darauf wurde der Nordwind vor den Thron beschieden und dieser sagte: „Allerdings habe ich das gethan, aber ich that es nothgedrungen. Ein grosses Schiff, das aus Indien kam und dessen Passagiere alle auf der Wallfahrt nach Mekka begriffen waren, bekam, als es auf dem rothen Meere war, einen Leck. Ich wusste mir keinen andren Rath, als dass ich das Mehl dieser Frau nahm und es zu einem Teige knetete, mit welchem ich die Öffnung verstopfte". Salomon entliess ihn in Gnaden, David aber schenkte der Frau ein andres Mass Mehl.

1) „Porque toda cosa que frotaba" — im Original: „maçhaba" — „con sus manos sanaba", also von مسح = mit der Hand berühren, streicheln. Unter den verschiedenen Erklärungen von المسيح, Sur. 3, 40 bei den Commentatoren, kommt diese Erklärung nicht vor.

2) Es sind das die Buchstaben des arabischen Alphabets, die — nach der Reihenfolge der hebräischen Buchstaben — schon frühe zu einzelnen Wörtern zusammengestellt wurden (أبجد هوز حطى كلمن سعفص قرشت), und zwar, wie Pococke (Specimen hist. Ar., p. 308) vermuthet, von einem Pädagogen als mnemonisches Hilfsmittel (cf. De Sacy, Grammaire arabe, I, 10; Caussin de Perceval, Essai, I, 292 fg.).

Wisse, das Alif ist der Name Gottes; das Be ist die Ewigkeit.... Das Ta ist ein Baum im Paradiese, der »Tobe" heisst [1]); seine Zweige erstrecken sich weithin; er ist bedeckt mit unzähligen Perlen, Edelsteinen und Rubinen [2]). Das Je ist die Hand Gottes, ausgestreckt über alle seine Geschöpfe [3]). Das Kef ist das Wort Gottes an Moses". Auf diese Weise erklärt er 16 Buchstaben. Der erstaunte Lehrer küsst ihn und sagt zu seiner Mutter, welche gekommen war, um ihren Sohn abzuholen: »Dein Sohn bedarf keines Lehrers; er weiss mehr als irgend einer.

Ähnliches wird übrigens auch in dem arabisch geschriebenen apokryphischen Buch »Das Evangelium von Jesu Kindheit" (انجيل الطفولية, ed. H. Sike, p. 144) erzählt. Der Lehrer heisst dort Zachæus (زكا), und zwar ist es Joseph, der Jesus zu ihm bringt. Er schreibt zunächst die Buchstaben des Alphabets auf und sagt dann zu Jesus, er solle »Aleph" sagen. Als dieser das gethan, sagt er, er solle »Beth" sagen. Jesus bittet ihn, ihm zuerst zu sagen, was Aleph bedeute; darauf sagt er selbst die Bedeutung von Aleph und Beth, dann, welche Buchstaben gerade, welche gekrümmt seien; darauf sagt er das ganze Alphabet her: Aleph, Beth, Gimel, Daleth (الف بيت جمل دلد), bis zum Tau (التاو), und gibt zugleich den Grund an, wesshalb die Buchstaben gerade in dieser Ordnung aufeinander folgen [4]). Der Lehrer sagt hierauf zu Joseph und Maria, dass dieser Knabe mehr wisse als irgend ein Lehrer.

Im ersten Bande der »Leyendas" findet sich (p. 173—177) noch eine andre Erzählung von Jesus. Er war einst, zugleich mit einem andren Manne, auf einem Berge. Da Beide hungrig waren, sagte

---

1) طوبى. Die Schilderung dieses Baumes gibt — nach arabischen Autoren — Pococke in „Not. miscell. ad portam Mosis", p. 293.

2) Im Original: „alyacotas", الياقوت, wie oben.

3) Im Original: „halecados", von خلق, wie oben.

4) Wie der Herausgeber in einer Note (p. 64 fg.) bemerkt, kommt diese Erzählung schon in apokryphischen Schriften vor, die Irenæus erwähnt. Gleichzeitig führt er eine Stelle aus „Kessœus" (Alkisâi) an, welche eine ganz ähnliche Erzählung enthält; nur wird Alles auf arabisch erklärt; z. B. Elif bedeutet: Es gibt keinen Gott ausser Gott (لا اله الا الله); Ǵîm ist die Herrlichkeit (جلال) Gottes....; Tâ ist ein Baum im Paradiese, der Ṭûbâ heisst; Jâ bedeutet: Gottes Hand ist über seine Geschöpfe ausgebreitet (يد الله على خلقه), und so erklärt Jesus der Reihe nach alle Buchstaben, worauf der Lehrer dasselbe, wie an den obigen Stellen, zu dessen Mutter sagt.

Jesus zu dem Manne, er solle gehen und Brot kaufen. Dieser ging; als er zurückkam, war Jesus an einer andren Stelle des Berges, wo er sein Gebet verrichtete [1]). Der Mann ass nun eines der Brote, die er mitgebracht hatte. Als Jesus zurückkehrte, fragte er ihn, wo das dritte Brot sei. Jener sagte: »Ich habe nur zwei Brote mitgebracht". Sie gingen darauf weiter. Da trafen sie eine Schafheerde an; Jesus kaufte ein Schaf, schlachtete es, und sie assen von seinem Fleische. Darauf sammelte Jesus die Knochen und sprach: »Erhebe dich mit der Erlaubniss Gottes, des Erweckers der Todten". Das Schaf erhob sich blökend. Da sprach der Mann: »Gepriesen sei Gott!" [2]) Jesus sagte darauf zu ihm: »Ich beschwöre dich bei Dem, der dich dieses Wunder hat sehen lassen —, was ist aus dem dritten Brote geworden?" Jener antwortete: »Ich habe nur zwei gebracht". Darauf gingen sie weiter. Da gelangten sie an einen grossen Strom. Jesus nahm den Mann bei der Hand, und so gingen Beide über das Wasser hin, bis sie an das andre Ufer gelangten. Der Mann sprach wiederum: »Gepriesen sei Gott!" Jesus wiederholte seine frühere Frage und erhielt dieselbe Antwort. Sie gingen weiter und gelangten an einen einsamen und abgelegenen Ort, woselbst drei grosse Goldbarren lagen. Der Mann sagte: »Das ist ein grosser Schatz". Jesus antwortete hierauf: »Die eine Barre nehme ich mir, die andre gehört dir und die dritte gehört dem, der das dritte Brot gegessen". Da sagte der Mann: »Ich habe das dritte Brot gegessen, wenn ich es auch geläugnet habe". Jesus sagte: »Du magst alle drei Barren behalten", und verliess den Ort. Der Mann wartete nun, bis Jemand käme, der ihm zur Fortschaffnng des Goldes behülflich wäre. Da sah er drei Männer des Weges kommen; er ging zu ihnen und fragte sie, ob sie ihm helfen wollten, das Gold fortzutragen; er wolle sie dafür bezahlen. Sie erklärten sich bereit dazu, beschlossen aber unter sich, ihn zu

---

1) „Alabando á Dios"; im Original: „atasbihando". „Atasbiha" (oder „tasbiha") ist das arabische تسبيح, Lobpreisung (nomen actionis von سبّح); „atasbihar" ist das davon gebildete Zeitwort.

2) Im Original: „Sobhena Allah" — سبحان الله (ein andres, von سبح gebildetes Hauptwort). Im Hindustani wird dieser Ausdruck — wie aus Shakespear s. v. zu ersehen ist — als Ausruf der Verwunderung gebraucht.

tödten, was sie auch ausführten. Einer von den Dreien ward hierauf fortgeschickt, um Speisen einzukaufen, da sie zunächst essen wollten. Während seiner Abwesenheit kamen die beiden Andren überein, ihn bei seiner Rückkehr umzubringen und den Schatz unter sich zu theilen. Der Dritte aber hatte — um alleiniger Besitzer des Schatzes zu werden — Gift an die Speisen gethan. Als er zurückgekehrt war, erschlugen ihn die beiden Andren. Dann assen sie von den Speisen; das Gift that aber seine Wirkung und so fanden auch sie den Tod.

Einige Tage darauf kam Jesus wieder an diesen Ort, und da er das Gold sah und die vier Todten bei demselben, sprach er: »Also ergeht es denen, welche lügen und schlecht handeln, und das ist der Lohn derjenigen, die nach den Gütern dieser Welt streben, aber Nichts für die andre Welt thun".

Eine andre Legende (p. 325—371) enthält die Erzählung von Moses, Šoʿaib (Jethro) und dessen beiden Töchtern, von denen die eine, Ṣafûrâ [1]), Moses' Frau wird — entsprechend der Darstellung bei Ibn el-Aṯîr (I, ١٢٤) und bei den Commentatoren zu Sur. 28, 23 fg. Ausserdem aber wird hier noch Folgendes erzählt:

Moses war mit Šoʿaib übereingekommen, dass er ihm 8 (oder 10) Jahre um seine Tochter dienen wolle [2]). Nun war nahe der Stadt ein grosser und tiefer Strom, der 35 Ellen breit war. Am jenseitigen Ufer waren sehr gute Weideplätze, aber Niemand konnte die Heerden hinüberbringen. Moses legte sich nun über den Strom hin, sodass er mit seiner Körperlänge die Breite desselben von einem Ufer bis zum andren bedeckte und eine Brücke bildete. Die Schafe gingen jeden Morgen und jeden Abend über seinen Körper hinüber und herüber, und in Folge davon übertrafen die Heerden Šoʿaib's alle andren, während sie früher die schwächsten und magersten gewesen waren.

Darauf heisst es weiter: Es sagte »Cabu el ajber": Als Gott die

---

1) Baiḍâwî zu Sur. 28, 25 führt neben dem Namen صَفُوراء auch صَفَراء an, sowie zwei Meinungen; nach der einen war sie die ältere, nach der zweiten die jüngere Tochter. Nach Zamaḫšarî z. St. hiess die ältere صفراء, die jüngere صُفَيراء (eine Diminutivform).

2) Der Text hat hier die Übersetzung der entsprechenden Stelle: Sur. 38, 27 fg.

grosse Frömmigkeit Moses' sah, gab er ihm kund[1]), dass er mit ihm, und zwar ohne Vermittler[2]), sprechen und ihn zum Gesandten an die Kinder Israel's erwählen wolle. Darauf machte Gott allen Bergen der Welt seinen Willen kund und sagte zu ihnen: »Auf einem von euch will ich mit meinem Knechte Moses sprechen". Jeder der Berge drängte sich nun stolz hervor, mit Ausnahme des Berges Sinai, der zurückblieb und sich vor Gott demüthigte. Da offenbarte Gott dem Moses seinen Willen und sprach: »Gehe zum Berge Sinai, der sich vor mir gedemüthigt hat; ich habe bei meiner Glorie und bei meiner Herrlichkeit[3]) geschworen, dass ich den erhöhen will, der sich vor mir demüthigt, und den erniedrigen will, der sich erhöht".

Darauf folgt eine lange Unterredung zwischen Gott und Moses, in welcher Gott ihm kundgibt, wie viele Welten er vor Erschaffung der jetzigen Welt erschaffen, und ihm auch Vieles über Moḥammed mittheilt.

Von Moses, einer Taube und einem Falken erzählt eine andre Legende (p. 375—381). Diese Vögel waren aber die Engel Gabriel und Michael, welche auf Gottes Geheiss diese Gestalt angenommen hatten, um sich von Moses' Milde und Güte zu überzeugen.

Unter den Legenden des zweiten Bandes ist eine (p. 27—93), welche von Moḥammed's Geburt, Kindheit und Verheirathung, sowie eine andre (p. 359—388), welche die näheren Umstände seines Todes erzählt. In einer dritten Legende (p. 269—298) erzählt Moḥammed von seiner Himmelfahrt. Unter den vielen wunderbaren Dingen, die er da gesehen, war auch der Thron Gottes von weissem Golde, zu welchem 70,000 Stufen führten, die alle von Engeln erfüllt waren, von denen jeder in 1000 Sprachen Gottes Lob ver-

1) Im Texte heisst es hier und an den folgenden Stellen: „invióle Allah" („revelación" setzt der Herausgeber in Parenthese hinzu); dieses „invió" ist wahrscheinlich die Übersetzung von أوحى („er schickte" und „er offenbarte"), das in derselben Weise oft vorkommt.

2) „sin intermediario"; im Original: „sin turchiman", تُرجمان, Dolmetscher.

3) Diese Schwurformel entspricht dem وعزّتى وجلالى bei Baiḍâwî zu Sur. 28, 81 (II, p. 90, Z. 8). Diese Bevorzugung des Sinai wird ähnlich auch anderswo erwähnt (cf. ZDMG., XLII, 282 fg.).

kündete. Unterhalb des Thrones waren vier Engel; das Angesicht des einen war wie das eines Hahnes, das des zweiten wie das eines Menschen, das des dritten wie das eines Löwen, das des vierten wie das eines Geiers. Der mit dem Aussehen eines Löwen betet zu Gott für die (vierfüssigen) Thiere [1]), der mit dem Aussehen eines Geiers für die Vögel, der mit dem Menschenangesicht für die Kinder Adam's, der aber in der Gestalt eines Hahmes war von ungeheurer Grösse, sodass seine Füsse bis an den Abgrund der siebenten Erde reichten.

Moḥammed befragte den Engel Isrâfîl über den letzteren Engel, worauf ihm Isrâfîl antwortete: Diesem Engel hat Gott die Gestalt eines Hahnes gegeben, weil man ohne ihn die Stunden des Gebets nicht wüsste, denn er lobpreist Gott in jeder dieser Stunden, und zugleich ruft er aus: »Gedenket Gottes, o ihr Gedankenlosen", auf Arabisch: »Odcuru'llah ja gafilin" [2]). Und ihn hören die Hähne der Erde und sie rufen dann auch, und wenn er aufhört, schweigen auch sie (»y cantan á su cantado, y callan á su callamiento").

Dieser himmlische Hahn wird — nur ausführlicher, aber ebenfalls im Namen des Propheten — auch bei Ḳazwînî (s. v. ديك, I, ٣١٢) und bei Damîrî (s. v. ديك, ed. Bûlâḳ, I, ٣٢٨) erwähnt. Auch Alkisâi (f. 77 r.) erwähnt im Namen Kaʿb's einen Engel in Gestalt eines Hahns, dessen Kopf unter den Pforten des Erbarmens (ابواب الرحمة) ist, während seine Flügel ausgebreitet sind und seine Füsse auf den Grenzen der Erde stehen, und der vor Tagesanbruch ausruft: »Gepriesen sei Er, der das Erbarmen erschaffen". Ferner wird im Namen Ḳatâdah's berichtet: Im Paradiese ist ein Hahn; wenn dieser Gott lobpreist, so thun die irdischen Hähne dasselbe, und alsdann entfliehen die Dämonen [3]).

---

1) Das hier gebrauchte altspanische „alimañas" (statt „animales") ist auch in den jüdisch-spanischen Schriften der gewöhnliche Ausdruck (als Übersetzung von חַיּוֹת).

2) اذكروا الله يا غافلين. Nach einer Stelle Alkisâi's (293 v.) rief der irdische Hahn, als er vor Salomon erschien, ebenfalls: اذكروا الله يا غافلين. Auch in Zamaḫšarî's Deutung der Vogelstimmen (Sur. 27, 16, p. ١٠١٩) ruft der Hahn: اذكروا الله يا غافلون.

3) Der persische Name des Hahns ist خروس (Vullers, I, 683); خروس عرش

Andre Specimina der »Lengua aljamiada" finden sich in den folgenden Werken:

1) Notices et extraits &c., Tom. IV (p. 626 fg.) und Tom. XI (p. 312 fg.): zwei Abhandlungen von De Sacy.

2) Memorial histórico Español, Tom. V (Tratadas de legislacion Musulmana).

3) Sitzungsberichte der K. Bayrischen Akademie, 1860 (p. 201 fg.): Marcus Jos. Müller: Moriscogedichte.

4) Coleccion de textos aljamiados, publicada por Pablo Gil, Julian Ribeira y Mariano Sanchez, 1888.

Im 4. Bande der »Notices et extraits" (p. 646 fg.) findet sich als kleines Specimen die oben erwähnte Erzählung, wie Moses den Schafen Jethro's zur Brücke diente. Im 11. Bande (p. 331 fg.) findet sich — ebenfalls als Specimen — der Anfang einer Legende von »Temim Addar", der fast wörtlich mit dem Anfang derselben Erzählung in den »Leyendas moriscas" (II, 97 fg.) — wo sie vollständig mitgetheilt wird — übereinstimmt. Auch sonst findet sich in diesen Schriften Manches, das oben erwähnt wurde.

---

wird erklärt: „Avis, prima aurora clamans, quam dein aliæ clamando sequuntur". Damit ist wahrscheinlich jener himmlische Hahn, und mit عرشٌ Gottes Thron gemeint.

Der erste Band (I, 53 fg.) gibt aus einem andren Buche einige Stellen, die eine Schilderung der sieben Himmel enthalten. Pag. 58 heisst es: Im zweiten Himmel ist ein Engel, der zur Hälfte aus Feuer, zur Hälfte aus Schnee besteht; das Feuer schmelzt nicht den Schnee und der Schnee löscht nicht das Feuer. Dieser Engel lobpreist Gott fortwährend und sagt: O Herr! Wie du Feuer und Schnee vereinigst, so vereinige auch die Herzen der Gläubigen (اللهم يا من الف بين النار والثلج الف بين القلوب المومنين).

Ahnlich ist im jerus. Talmud (Rosch haschana, II, 3) die Rede von einem Engel, der zur Hälfte aus Feuer, zur Hälfte aus Wasser besteht. Im Midrasch (Bamidbar R., S. 12, zu Num., 7, 1; Debarim R., S. 5, zu Deut., 20, 10) wird die Stelle: „Er macht Frieden in seinen Höhen" (Job, 25, 2) darauf bezogen, dass Gabriel ganz aus Feuer, Michael ganz aus Schnee besteht, dass Beide nebeneinander stehen und Keiner den Andern schädigt.

ZUSÄTZE.

Zu p. 10, Note 1. — Dass an dieser frivolen Anwendung einer Ḳoranstelle (Sur. 61, 13) die Scholien Nichts auszusetzen finden, ist um so merkwürdiger, als eine andre viel harmlosere Stelle der Maḳâmen (p. ١٧١) allerdings beanstandet wird. Hier heisst es nämlich im Texte: »Er führte mich in ein Haus, das... schwächer war als das Haus der Spinne” (واهون من بيت العنكبوت). Dazu wird in den Scholien bemerkt, dieser Ausdruck widerspreche dem, was Gott gesagt habe (d. h., was im Ḳorân — Sur. 29, 40 — steht), dass nämlich kein Haus schwächer sei als das der Spinne, nur aber sei das bei Ḥarîrî nicht so genau zu nehmen, da es nicht ernstlich gemeint, sondern nur als Witz zu betrachten sei, dass es aber allerdings tadelnswerth sei, wenn Jemand ernstlich behauptete, dass das Haus der Spinne *nicht* das schwächste sei.

Zu p. 16. — Manche biblische Ausdrücke sind in alle abendländischen Sprachen übergegangen, so »Jota”, Matth., 5. 18 (im Neugriechischen wird ἕνα ἰῶτα für »Nichts” gebraucht), »Mammon”, ib., 6, 24, »Skandal”, ib., 13, 41 (auch die LXX übersetzen מִכְשׁוֹל, מוֹקֵשׁ mit σκάνδαλον), »Talent” im Sinne von »geistiger Anlage”, Matth., 25, 15 fg. — »Lazarus” wird auch im Holländischen für »aussätzig” gebraucht; so führt Weiland in seinem »Woordenboek” die Redensarten an: »Hij is lazarus, een lazarus aan de deur”, daneben die Ableitungen »lazarij, lazarusklap” u. A. — »Andare in Cafarnaum” wird (wie aus Cherubini’s Dizionario milanese-italiano (II, 36) zu ersehen) für »andare in chiasso” gebraucht; ebenso kommt »Gog und Magog” in der Redensart vor: »andare in oga e magoga”, für »andare in paesi lontanissimi” (ib., s. v. Gog, II, 245). Auch der Name Jericho wurde — wie aus Nares’ Glossary s. v. (I, 448) zu

ersehen ist — bei den Engländern ähnlich wie das deutsche »wo der Pfeffer wächst", gebraucht, um Jemanden dorthin zu wünschen, mit Bezug auf 2 Sam., 10, 5. Viele biblische Ausdrücke werden — wie aus dem 1864 erschienenen »Slang-Dictionary" ersichtlich ist — in der englischen Studentensprache (»Oxford and Cambridge slang, College-slang") in humoristischem Sinne gebraucht. So ist: *Aminadab* a quaker, *Hittite* a price-fighter (von to hit), *Jerusalem-pony* a donkey (mit Bezug auf Matth., 21, 5), *Jezebel* a showily dressed woman (puritanischen Ursprungs), *Moab* a turban-shaped hat of the other sex (Ps. 60, 10). Zu der Zeit Carl's II. wurden (wie l. c. p. 35, bemerkt wird) von den jungen Stutzern, die »over head and ears" verschuldet waren, die Gerichtsdiener »Moabites" und »Philistines" genannt, während jetzt die Police-men »Philistines" genannt werden.

Zu p. 20, Z. 8 fg. — So z. B. lautet die erste Beweisführung: In Ägypten erlitten die Ägypter 10, am Meere aber 50 Plagen. Denn in Ägypten ist (Ex., 8, 15) von einem *Finger*, am Meere (ib., 14, 31) von einer *Hand* die Rede. Nun aber hat eine Hand 5 Finger; waren es also in Ägypten 5, so waren es am Meere $5 \times 10 = 50$ Plagen. Quod erat demonstrandum! Diese Controverse ist übrigens dem Midrasch — Schemoth R., S. 23, und Midrasch zu den Psalmen (Ps. 78, 49) — entnommen.

Zu p. 30, Note 2. — Bei der Erklärung des west-östlichen Divan ist es immerhin von Nutzen, wenn man einige Kenntniss des Arabischen und Persischen besitzt, oder doch wenigstens das arabische Alphabet kennt, damit man nicht nöthig hat, sich auf secundäre Quellen oder auf ungenaue Übersetzungen zu verlassen. Um aus vielen Beispielen eins zu erwähnen, so wird zu der Stelle »Perser nennen's Bidamag buden, Deutsche sagen Katzenjammer" (Das Schenkenbuch, IX, 14, p. 181, ed. v. Loeper) vom Herausgeber nach Wurm's Commentar zum west-östlichen Divan (p. 227) eine Stelle Chardin's (X, 120) angeführt, wonach »Bidamag buden" bei den Persern soviel bedeutet wie »sans gaieté". Aus Vuller's persischem WB. hätte man aber ersehen können, dass arabisch-persisch »dimâġ" zunächst »Gehirn" bedeutet, und dass »bîdamâġ" (بیدماغ, eigentlich بی دماغ, »ohne Gehirn") im Sinne von »übellaunig, verstimmt, reizbar" (»ill-tempered, irritable, easily provoked" in Shakespear's Hindustani-

WB.) gebraucht wird. »Buden" (بودن) ist das persische Wort für »sein, to be" (mit welchem letzteren es sprachlich verwandt ist). Im Türkischen wird — nach Bianchi-Kieffer's WB., I, 424 — بی دماغ für »sans cervelle, sot", gebraucht.

Zu p. 36. — Auch ein himmlisches Jerusalem — ירושלים של מעלה — (ähnlich wie Hebr., 12, 22; Apoc., 21, 2, und Gal., 4, 26; an letzterer Stelle hat die syrische Version ܐܘܪܫܠܡ ܕܠܥܠ) wird im Talmud (Taanith, 5a) und im Midrasch zu Ps. 122, 3, als Deutung dieses Verses erwähnt, welche Deutung sich auch im Targum und bei Raschi z. St. findet.

Zu p. 43. — Auch in Kayserling's Biblioteca Española-portugueza-judaica wird unter den »Refranes o proverbios Españoles de los Judios Españoles" (Appendice, p. 129) der Spruch angeführt: »Quien en el caldo se quemó, en el *yagurt* asopla". Bei Negris, A Dictionary of modern greek proverbs, wird (p. 96) das Sprichwort angeführt: Ὀποῖος ἐκάη 'ς τὸ ζεστὸν, φυσάει καὶ τὸ κρύον — »Burnt by hot blows upon cold". Bei K. E. Franzos, Vom Don zur Donau (I, 302), findet sich das rumänische Sprichwort: »Wen die Schlange gebissen hat, der läuft auch vor der Eidechse davon".

Zu p. 47. — Dem לישן תליתאי entspricht das γλῶσσα τρίτη Sirach, 18, 15, welcher Ausdruck, wie Schleussner s. v. γλῶσσα, unter Hinweisung auf Bochart, Hieroz. (P. I, l. 1, c. 4, p. 25, ed. Lond.), bemerkt, von der dreifurchigen (trisulca) Zunge der Schlange hergenommen ist.

Zu p. 79. 96. — Zu zwei Stellen in Sebastian Brant's Narrenschiff bemerkt Zarncke in seiner Ausgabe dieses Buches, p. 328: »Durch Verbindung von Gen. X, 10 und XI, 9 wird von Brant, Geiler u. A. Nimrod als Erbauer des Thurmes dargestellt", und p. 371: »Dass erzählt wurde, Noah habe seine Zeitgenossen zu bekehren versucht, ist mir nicht bekannt". Dass aber die Gen. 6, 3 erwähnten 120 Jahre dazu bestimmt waren, Busse zu thun, sagt Comestor (Gen., cap. 31) und ebenso (c. 38), Nimrod habe den Rath zur Erbauung des Thurmes gegeben. Es ist leicht möglich, dass Seb. Brant das Buch Comestor's gelesen. Wie verbreitet dasselbe war, ersieht man auch daraus, dass Conrad von Megenberg (ed. Pfeiffer, p. 307) sagt: »Thamur oder samier haizt Salomon's

wurm, davon sagt man in der geschrift die scolastica historia heisst, dass Salomon des tempels stain da mit tailt und zerprach". In der That findet sich diese Nachricht über den Schamir bei Comestor (Hist. libri III. regum, c. 8). Wie übrigens Merzdorf in der Vorrede zu der von ihm edirten Historienbibel (in welcher übrigens — p. 132. 610 — ebenfalls Nimrod mit dem Thurmbau in Verbindung gebracht wird) bemerkt, sind viele Stellen Comestor's in die Historienbibeln übergegangen.

Zu p. 148, Z. 14 v. u. — Ähnliche poetische Ausschmückungen, die zugleich daran erinnern, dass Ephräm religiöse Gedichte verfasste, finden sich auch an andren Stellen, so z. B. (Opp., I, 52) die Schilderung des Einzugs der Thiere in die Arche, sowie (ibid., (p. 72) die Erzählung von den Töchtern Loth's.

Zu p. 167. — Auch Maimonides in dem oben erwähnten Commentar zu den Pirke Aboth bemerkt ferner, dass das Wasser des Meeres sich zu Glas oder zu durchsichtigem Schohamstein verdichtete, sodass die Einen die Andren sehen konnten, und darauf beziehe sich die Stelle (Ps. 18, 12) חֶשְׁכַּת מַיִם עָבֵי שְׁחָקִים·

Zu p. 173. — Dass Korach Moses um Erbarmung angerufen habe, wird auch im M. Tanchuma (IV, 47[a], ed. Buber) — und zwar, wie gewöhnlich, mit Anknüpfung an einen eigenthümlichen Ausdruck des Textes — gesagt. Der Satz (Num., 10, 34): Alles Volk floh vor ihrem (der Korachiten) Rufe (לְקֹלָם) wird darauf bezogen, dass Korach dem Moses zugerufen habe: »Errette uns!"

Zu p. 195. — In Gayangos' Übersetzung von Ticknor's History of Spanish Literature wird (T. IV, p. 327) ein Moriscogedicht zu Ehren Moḥammed's (»Poema anonimo en alabanza de Mahoma") mitgetheilt, in welchem erzählt wird, wie, während Moḥammed in der Höhle war, eine Spinne am Eingange derselben ihr Gespinnst wob und eine Taube ihr Nest baute:

> La tarataña texó luego por donde hobo entrado,
> La paloma hizo nido por cerrar el agujero.

Zu p. 203, Z. 8 fg. — An den erwähnten Stellen (Pesikta d. R. K., 62[b] fg.; Wajikra R., S. 15; Berachoth, 3[b], 4[a]) sowie in dem

vor Kurzem von Buber edirten Midrasch zu den Psalmen oder שוחר טוב, 149[b], heisst es mit Bezug auf das אָעִירָה שָּׁחַר, Ps. 57, 9, David habe gesagt: »Ich erwecke die Morgenröthe; die Morgenröthe hat aber nie mich erweckt” (אנא מעורר שחרא ושחרא לא הוי מעורר לי), im Midrasch z. St. und ähnlich jerus. Talmud Berachoth, ed. Krotoschin, p. 2: אנא הוינא מעיר שחרא ושחרא לא הוה איתער לי, bei Raschi zu Ps. 57, 9, hebräisch: אני מעורר את השחר ואין השחר מעוררני.

Zu der Stelle im ersten Gedichte des west-östlichen Divan (Hegire, p. 5, ed. v. Loeper):

> Wenn der Führer mit Entzücken
> Von des Maulthiers hohem Rücken
> Singt, die Sterne zu erwecken

bemerkt Wurm in seinem Commentar z. St. (p. 30), dass auch im Talmud (Berachoth, p. 8, nach Rabe's Übersetzung) gesagt werde, die Morgenröthe habe David nie schlafend angetroffen, und darauf beziehe sich die Stelle Ps. 57, 9. Von Loeper führt diese Bemerkung Wurm's an, gibt sie aber ungenau wieder, indem er »Morgenstern” statt »Morgenröthe” gebraucht. שחר bedeutet immer Morgenröthe.

Zu p. 220. 230. — Bei Damîrî (s. v. هدهد, II, ٤٤٤ fg.) findet sich die Erzählung von den beiden Wiedehopfen sowie alles übrige, von Ṯaʿlabî Erzählte, bis zu dem Satze, in dem es heisst, dass Salomon auf die Ermahnung des Wiedehopfes hin denselben losliess. Ebenso wird die betreffende Stelle Zamaḫšarî's und die von Ḳazwînî erzählte Anekdote mit dem darauf bezüglichen Sprichwort mitgetheilt. Bei Anführung des Sprichwortes verweist Socin (N°. 441) auf Burckhardt, N°. 662, wo dasselbe lautet: من فاته اللحم فلياكل من المرق. Auch die darauf bezügliche Anekdote wird zur Erklärung von dessen Ursprung erzählt; nur ist es nicht der Hudhud [1]), sondern der Vogel Ḳombar (قنبر, eine Art Lerche), der Salomon und seinen Hofstaat einladet.

---

1) Bemerkenswerth ist, dass im Flandrischen der Wiedehopf neben Huppetup auch Hudhud genannt wird (Hoffmann von Fallersleben, Horae belg., II, 220).

Zu p. 245, Z. 14 v. u. — Was das Wort »Alerze” betrifft, so wird dasselbe in Pedro de Alcala's Vocabulista aravigo mit dem arabischen »erza, erç” wiedergegeben; ersteres ist أَرْزَةٌ, die einzelne Ceder, letzteres ist أَرْز, die Ceder als Collectiv- oder Gattungsname. In Covarrubias' Tesoro de la lengua Castellana (ed. 1674, p. 30) heisst es, dass das spanische »alerzo” — obschon lautlich dem lateinischen »larix” näher stehend — von Einigen mit »Ceder” erklärt werde. Diez s. v. alerce leitet das Wort allerdings von »larix” ab.

Im ersten Bande der »Leyendas” (p. 316—322) findet sich folgende Erzählung, überschrieben: »La leyenda de Moises con Jacob el carnicero”. Moses — wird erzählt — bat einst Gott, ihm zu sagen, wer dereinst sein Genosse im Paradiese sein werde. Es ward ihm darauf die Antwort, er solle nach der Stadt »Matazai” in Syrien gehen; dort wohne ein Metzger, Namens Jakob, und dieser sei ihm zum Genossen bestimmt. Moses findet diesen Jakob in seinem Hause; derselbe geht dann aus dem einen Zimmer in ein anstossendes. In diesem befinden sich seine Eltern, die vor Altersschwäche so hilflos sind wie kleine Kinder, und die ihr Sohn ebenso pflegt und wartet, wie das bei Kindern geschieht, indem er sie ankleidet, wäscht und ihnen zu essen und zu trinken gibt. Moses, der das Gespräch zwischen Jakob und seinen Eltern mit anhört, kann sich des Weinens nicht enthalten. Darauf sagt er zu Jakob: »Ich bin Mûsâ, Sohn ʿImrân's, und ich bin zu dir gekommen, um dich kennen zu lernen, denn du wirst dereinst mein Genosse im Paradiese sein”. Jakob theilte das seinen Eltern mit, und diese, hocherfreut über solche Kunde, hauchten ihre Seelen (»sus arrohes”, span. Plur. von الروح) aus.
Eine durchaus ähnliche Erzählung von ר׳ יהושע בן אלם und dem Metzger Nannos (ננס הקצב) findet sich in dem Buche סדר הדורות, bei der alphabetischen Aufzählung der Tannaiten und Amoräer, unter dem Namen יהושע (ed. Lemberg, f. 86b).

DRUCKFEHLER.

S. 7, Z. 9 f., lies: Literaturgebieten st. literaturgebieten

» 28, » 6, l. נאמן st. נאמי

» 31, » 19, » zu denken st. zudenken

» 32, » 2 v. u., l. Burckhardt st. Burckhard

» 77, » 5 v. u., l. ungenau st. ingenau

» 98, » 1, l. wo sie st. so wie

» 98, » 7, » Nebukadnezar st. Nimrod

» 105, » 10 v. u., l. du st. da

» 112, » 7, l. عرفة st. عرنفة

» 112, » 7, » النحر st. النحى

» 149, » 13 v. u., l. Königsgräber st. Konigsgräber

» 192, » 5, » » צרה st. ערה

» 239, » 6 » » !") st.)"?

» 253, » 17, l. Leyendas st. Legendas

» 253, » 19, » F. st. S.



